

تأسست غرة جمادى الأول ١٤٢٩هـ
صدر العدد الأول سبتمبر ٢٠٠٨م

كان التاريخية

Dawriyyat Kān al-Tārīẖiyyat
تصدر عن مؤسسة كان للدراسات والترجمة والنشر

مؤسسة كان للدراسات والترجمة والنشر
Kan Foundation for Studies, Translation and Publishing

HTTPS://KAN.JOURNALS.EKB.EG

يونيو ٢٠٢٣ – ذو القعدة ١٤٤٤

السنة السادسة عشرة

60

@kanhistorique /historicalkan

Kan Historique périodique

Kan Historique

رقمية الموطن عربية الهوية عالمية الأداء

ISSN: 2090 - 0449





ISSN 0209-004X



دورية كان التاريخية.- س١٦، ع٦٠ (يونيو ٢٠٢٣/ ذو القعدة ١٤٤٤)
Dawriyyaẗ Kān al-Tārīẖiyyaẗ
Iliktrūniyyaẗ, muḥakkamaẗ , rub' sanawiyyaẗ
Vol. 16, no. 60 [Jun. 2023]
Cairo – Arab Republic of Egypt.
Egyptian Knowledge Bank.
Information on this issue: https://kan.journals.ekb.eg

دورية كان التاريخية

إصدار مؤسسة كان للدراسات والترجمة والنشر.- س١، ع١ (سبتمبر ٢٠٠٨).- القاهرة: المؤسسة، ٢٠٠٨ – ٢٠٢٣.

دورية إلكترونية مُحَكَّمة ربع سنوية

متخصصة في البحوث والدراسات التاريخية

ردمد ٠٤٤٩ – ٢٠٩٠

١- تاريخ ٢- الآثار

٣- التراجم ٤ - التراث

ديوي ٩٠٥

Historical Kan Periodical
Published by Historical Kan Organization.- Vol.1, no.1 [September 2008].- Cairo: Organization, 2008 – 2023.
Peer-reviewed, open-access journal.
Indexed and abstracted in several international databases.
ISSN: 2090 – 0449 (Online)
Keywords: History, Heritage, Archaeology, Biographies.

أول دورية عربية إلكترونية محكمة ربع سنوية
متخصصة في الدراسات التاريخية
تأسست غرة جمادى الأول 1429هـ
صدر العدد الأول منها في سبتمبر 2008م



ISSN: 2090 – 0449 Online

مسجلة ومفهرسة في قواعد البيانات البيليوجرافية العالمية

- Academic Journals Database
- Access to Mideast and Islamic Resources, AMIR
- CORE: Open Access repositories
- Directory of Abstract Indexing for Journals, DAIJ
- Directory of Open Access Scholarly Resources, ROAD
- Directory of Research Journals Indexing, DRJI
- Eurasian Scientific Journal Index
- Google Scholar
- Host Online Research Databases, EBSCO
- Journal Database – Zurich Open Repository and Archive
- JOURNAL FACTOR – forum for promoting research work
- Journal Guide- Research Square
- ROOT INDEXING – Journal abstracting and indexing
- The researchBib Journal database
- Ulrichsweb
- WorldCat

مدرجة في الأدلة الرقمية لمكتبات الجامعات والمراكز البحثية العالمية

- Birmingham Public Library
- Max Planck Institute for the Physics of Complex Systems
- National Cheng Kung University Library
- National Taiwan Normal University Library
- NYPL (New York Public Library)
- OALib - Open Access Library
- OREGON Health & Science University
- San Francisco Public Library
- SAN JOSÉ STATE UNIVERSITY
- Stanford University Libraries & Academic Information Resources
- State Library of New South Wales
- State Library of Queensland (Australia)
- The J. Paul Getty Trust
- The University of Texas at El Paso Library
- Toronto Public Library
- UCDAVIS University Library
- University of California
- University of Michigan
- University of Rochester
- University of South Australia
- Villanova University

دراسات ومقالات الدورية مفهرسة وذات خلاصات

https://kan.journals.ekb.eg



أعداد الدورية متوفرة للقراءة عبر:
دار ناشري للنشر الإلكتروني
أول دار نشر إلكترونية عربية مجانية تأسست يوليو ٢٠٠٣ – الكويت
www.nashiri.net



أعداد الدورية متوفرة للقراءة عبر:
أرشيف الإنترنت الرقمي العالمي
منظمة غير ربحية – سان فرانسيسكو – الولايات المتحدة
www.archive.org



مقالات الدورية مفهرسة في:
قاعدة معلومات اللغة والأدب والعلوم الإنسانية
دار المنظومة "الرواد في قواعد المعلومات العربية" – السعودية
www.mandumah.com



مقالات الدورية مفهرسة في:
قاعدة بيانات المنهل
أول قاعدة بيانات عربية تأسست ٢٠١٠ – الإمارات
www.almanhal.com



مقالات الدورية مفهرسة في:
قاعدة البيانات العربية الرقمية "معرفة"
شركة عالم المعرفة للمحتوى الرقمي تأسست ٢٠٠٤ - الأردن
www.e-marefa.net



دورية كان التاريخية مدرجة في:
دليل الدوريات العربية المجانية
الدوريات العلمية المُحكّمة الصادرة في الوطن العربي والمتاحة على شبكة الإنترنت مجاناً
www.dfaj.net



موقع دورية كان التاريخية مسجل لدى:
هيئة الإنترنت للأسماء والأرقام المخصصة
الآيكان منظمة غير ربحية تأسست ١٩٩٨ – كاليفورنيا
www.icann.org



معتمدة من مركز مؤشر - برلين:
المؤشر العربي لقياس جودة المجلات العلمية
عن الالتزام بشروط النشر العلمي المعتمدة عالميًا.
https://indexpolls.de

تعتبر الدوريات شريانًا رئيسًا من شرايين المعلومات في المكتبات ومراكز المعلومات وخاصةً المكتبات الأكاديمية التي تولي اهتمامًا خاصًا للدوريات العلمية في مختلف مجالات المعرفة. ولقد ظلت الدوريات المطبوعة هي السائدة في مقتنيات المكتبات الأكاديمية حتى قبيل نهايات القرن العشرين وقبل التحول الجذري في وسائل نقل المعلومات إلى الوسيط الرقمي الذي يزداد يومًا بعد يوم.

تحددت مهام أعضاء الهيئة الاستشارية وفق مذكرة تأسيس دورية كان التاريخية في غرة جمادى الأول ١٤٢٩ هجرية، حيث تتكون الهيئة الاستشارية من خبراء ومتخصصين بهدف التعاون مع طاقم عمل الدورية لخدمة البحث العلمي، وتقديم الدعم الفني من خلال تبادل الآراء والمقترحات، والتواصل مع المؤسسات الأكاديمية العربية والأساتذة والباحثين بما يعزز مكانة الدورية في الأوساط العلمية، وتقديم المشورة والنصح في الموضوعات المطروحة من قبل هيئة التحرير، والتعريف بأهداف الدورية، وتشجيع الباحثين على النشر العلمي الرقمي. وتولي مهمة التوصية فيما يتعلق بتطوير الدورية من حيث الشكل والمضمون.

عملت هيئة التحرير ومنذ اليوم الأول على بناء الأرضية الثقافية الرقمية من أجل المساعدة في استحداث وعي ثقافي تاريخي عند الجيل العربي الشاب، وخصوصًا فيما يتعلق بأهمية التاريخ والتراث وارتباطهما المباشر بالهوية العربية والإنتاج الإبداعي الثقافي المستدام



"كان التاريخية" أول مبادرة عربية مستقلة متخصصة، تدعم مبدأ "المعبر المفتوح" في تداول المعرفة على شبكة الإنترنت بتشجيع النشر الرقمي للدراسات التاريخية. "كان التاريخية" غير هادفة للربح وتتيح نصوصها كاملة على شبكة الإنترنت، وتسعى إلى استيعاب روافد كل الأفكار والثقافات ذات البعد التاريخي.

الإشعار القانوني

دورية كان التاريخية غير مدعومة من أية جهة داخلية أو خارجية أو حزب أو تيار سياسي، إنما هي منبر علمي ثقافي يعتمد على جهود المخلصين من أصحاب الفكر ومحبي الثقافة الذين يؤمنون بأهمية الدراسات التاريخية.

موضوعات الدورية

الدورية متخصصة في المقالات والدراسات العلمية والأكاديمية البحتة التي تخص أساتذة وطلاب الجامعات العربية، وأصحاب الدراسات العليا، والباحثين في الدراسات التاريخية، والمهتمين بالقراءات التاريخية، وتعبر الموضوعات المنشورة في الدورية عن وجهة نظر كاتبيها، ولا تعبر بالضرورة عن جهة نظر دورية كان التاريخية أو هيئة التحرير.

حقوق الملكية الفكرية

لا تتحمّل دورية كان التاريخية أيّة مسؤوليّة عن الموضوعات الّتي يتم نشرها في الدورية. ويتحمل الكُتاب بالتالي كامل المسؤولية عن كتاباتهم التي تخالف القوانين أو تنتهك حقوق الملكيّة أو حقوق الآخرين أو أي طرف آخر.

حقوق الطبع والنشر والترجمة

جميع حقوق الطبع والنشر الورقي والرقمي والترجمة محفوظة لدورية كان التاريخية، وبموجب الاعتماد والتسجيل الممنوح للدورية يحق لرئيس التحرير اتخاذ الإجراءات القانونية تجاه أي فرد أو مؤسسة أو موقع على شبكة الإنترنت يعيد استخدام محتويات الدورية بدون اتفاقية قانونية.

رخصة التشارك الإبداعي

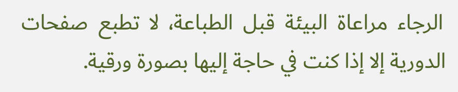
دورية كان التاريخية مسجلة تحت التراخيص العامة غير التجارية لدى منظمة التشارك الإبداعي في سان فرنسيسكو استنادًا إلى موقعها الإلكتروني. "كان التاريخية" غير تجارية ولا تفرض رسوم على المراجعة والتحكيم والنشر.

إدارة المعرفة

كَان التَّارِيْخية تعمل بنظام منظمات المعرفة، تدعم قيم التبادل المعرفي، يتعاون فيها الجميع بصفة تطوعية ولغايات غير ربحية، من أجل المحافظة على الهُويّة الثقافية العربية والإسلامية وخصوصًا اللغة العربية كونها الوسيط الرئيس للتواصل وتبادل الأبحاث التاريخية بين البلدان العربية.

علاقات تعاون

ترتبط دورية كان التاريخية بعلاقات تعاون مع عدة مؤسسات عربية ودولية بهدف تعزيز العمل العلمي في المجالات ذات الاختصاص المشترك، وتعظيم الفائدة من البحوث والدراسات التي تنشرها الدورية، وتوسيع حجم المشاركة لتشمل الفائدة كل أنحاء الوطن العربي.



الرجاء مراعاة البيئة قبل الطباعة، لا تطبع صفحات الدورية إلا إذا كنت في حاجة إليها بصورة ورقية.



حاصلة على "**معامل التأثير العالمي**" (UIF) للمجلات العالمية والعلمية.

حاصلة على "**معامل التأثير العربي**" (AIF) للدوريات العلمية العربية المّحَكّمة.

مسجلة في **دليل أولريخ الدولي للدوريات** (UlrichsWeb) تحت رقم ٦٨٨٨١٤.

مصنفة ضمن تخصص التاريخ الفئة الوسطى (Q3) في **معامل التأثير أرسيف**.

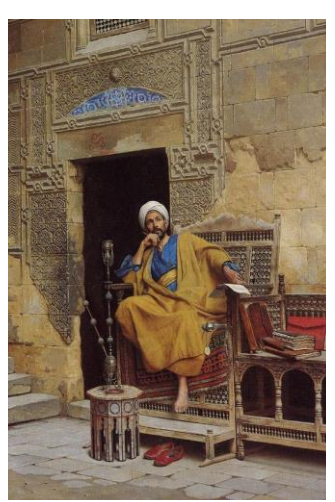
عضو في **الجمعية الدولية للمجلات العلمية** الناشرة باللغة العربية.

رئيس التحرير

أ.م.د. أشرف صالح محمد سيد

أستاذ مشارك تاريخ وتراث العصور الوسطى

كلية الآداب والعلوم الإنسانية – جامعة ابن رشد



The Writer
Ludwig Deutsch
French 1855 – 1935

المراسلات

توجه المراسلات والموضوعات المطلوبة للنشر باسم رئيس تحرير دورية كان التاريخية على البريد الإلكتروني:

mr.ashraf.salih@gmail.com


historicalkan


groups/kanhistorique


kanhistorique


kanhistorique.blogspot.com


goodreads.com/kanhistorique


www.kan.nashiri.net



دَّورِيةُ كَان الْتَّارِيْخية

علمية. عالمية. مُحَكَّمَة. ربع سنوية

أخلاقيات النشر والنزاهة العلمية

يستند بيان أخلاقيات النشر وسوء الممارسة الخاص بدَّورِيةُ كَان الْتَّارِيْخية على مدونة قواعد السلوك والمبادئ التوجيهية لأفضل الممارسات التي تهمّ محرري المجلاّت العلمية والتي أصدرتها (COPE) لجنة أخلاقيات النشر (Committee on Publication Ethics) وتتخذ هيئة التحرير جميع الإجراءات اللاّزمة ضد أي نوع من الممارسات الخاطئة في مجال النشر، وذلك بحفاظها على مراقبة جميع المراحل والإجراءات المتضمنة في عملية النشر العلمي. وبناءً على هذا يعتبر منع سوء الممارسة في النشر مثل الانتحال أو إعادة الطبع غير المصرّح به، أحد المسؤوليات الملزمة لفريق عمل الدورية، الذي لا يتسامح بدوره مع أي نوع من السلوك الذي لا يلتزم بأخلاقيات النشر، وهو مدرك تمامًا مسؤولياته والتزاماته الأخلاقية.

كان التّاريْخية هي أول دورية عربية مُحكمة ربع سنوية متخصصة في الدراسات التاريخية تصدر في شكل إلكتروني، تأسست غرة جمادى الأول ١٤٢٩ هجرية، وصدر العدد الأول منها في أيلول ٢٠٠٨. كان التّاريْخية تعمل بنظام منظمات المعرفة، تدعم قيم التبادل المعرفي، يتعاون فيها الجميع بصفة تطوعية ولغايات غير ربحية، من أجل المحافظة على الهُويّة الثقافية العربية والإسلامية وخصوصًا اللغة العربية كونها الوسيط الرئيس للتواصل وتبادل الأبحاث التاريخية بين البلدان العربية.

مسؤولية رئيس التحرير

يتكون فريق عمل دَّورِيةُ كَان الْتَّارِيْخية من متخصّصين معترف بهم في مجال الدراسات التاريخية والأثرية والتراثية. ويتولّى رئيس تحرير الدورية نشر أسماء أعضاء الهيئة الاستشارية وهيئة التحرير وانتماءاتهم ومعلومات الاتصال بهم على موقع الدورية الرسمي عبر شبكة الإنترنت.

قرار النشر

يتحمل رئيس التحرير مسؤولية التصرف النهائي في جميع عمليات التقديم للنشر والمراجعات الرئيسة أو الجزئية أو القبول أو الرفض. ويستند قرار النشر أو عدم النشر إلى تقارير المحكّمين وملاحظاتهم والقيمة العلمية للبحث وأصالته ووضوحه وجدواه وصلته بمجال تخصص الدورية. وقد يحتاج رئيس التحرير إلى استشارة المحررين الآخرين أو المحكّمين المتخصصين في اتخاذ القرارات حول البحوث المقدمة. ويأخذ رئيس التحرير أيضًا بعين الاعتبار المسوّغات القانونية المتعلقة بالتشهير وانتهاك حقوق الطبع والنشر والسرقة الأدبية.

السرية

رئيس التحرير وأعضاء هيئة التحرير ليسوا ملزمين بالكشف عن أي معلومات حول البحث المقدّم لأي شخص آخر غير المؤلف والمحكّمين والمراجعين المحتملين ومستشاري التحرير الآخرين والناشر حسب الاقتضاء. إن عملية المراجعة العلمية سرية للغاية، والدورية ملتزمة التزامًا تامًا بسياسة مراجعة الأقران المزدوجة التعمية.

عملية التحكيم

تتم مراجعة المقالات في البداية من طرف رئيس التحرير. وقد يرفض رئيس التحرير المقال المقدم قبل إخضاعه لعملية مراجعة الأقران، إما لأنه لا يتّصل بنطاق وموضوعات الدورية أو لأنه ذو جودة متدنّية تجعله لا يرتقي للتحكيم على الإطلاق. وينبغي على رئيس التحرير تقييم المقالات بغض النظر عن انتماءات المؤلفين العرقية أو جنسهم أو معتقداتهم الدينية أو جنسيتهم أو مواقفهم الفكرية. وينبغي أن يستند قرار رئيس التحرير بقبول أو رفض المقال المقدم للنشر إلى أهمية العمل وأصالته ووضوحه وصلته بأهداف ومجال تخصص الدورية.
يتم إرسال المقالات التي اعتبرت مؤهلة للمراجعة إلى محكّمين اثنين على الأقل ممّنْ لديهم خبرة في مجال المادة المقدمة. ويجب أن يكون المحكّمون للمقال غير معروفين لبعضهم البعض. كما يطلب منهم أن يقرروا ما إذا كان المقال قابلاً للنشر كما هو، أم أنه قابل للنشر مع تغييرات طفيفة، أو تغييرات جذرية، أو لا يمكن نشره على الإطلاق. وينبغي على رئيس التحرير عدم النظر في إعطاء المؤلفين إمكانية ترشيح محكّمين أو طلبهم ألا يقوم محكّمون معينون بمراجعة أوراقهم.

النزاهة الأكاديمية وتضارب المصالح

يجب على رئيس التحرير وأعضاء هيئة التحرير عدم استخدام المواد غير المنشورة التي تم الكشف عنها في الورقة المقدمة لأغراضهم البحثية. ويجب الحفاظ على سرية الأفكار المبتكرة أو البيانات المكتسبة في عملية مراجعة الأقران بكل حزم ويجب عدم استخدامها للمصلحة الشخصية. ويجب على رئيس التحرير أن يطلب من المحكّمين الكشف عن أي تضارب مصالح عند قبولهم تحكيم عمل ما وعند إرسال تقارير التحكيم. كما يجب على رئيس التحرير أن يطلب من المحكّمين رفض المشاركة في التحكيم إذا كانوا في وضع لا يسمح لهم بالقيام بمراجعة غير متحيزة.

مسؤولية المؤلف (الكاتب)

يلتزم المؤلفون بمبادئ ومعايير أخلاقيات البحث والنشر العلمي، وتخضع جميع الأوراق العلمية لكشف السرقة الأدبية، وتُرفض كل ورقة بحثية لا تلتزم بسياسات وقواعد النشر المحددة من قبل دَّوريةُ كَان الْتَّارِيْخية. ويجب على المؤلف عند تقديم البحث تجنب الموضوعات غير الأخلاقية، والعرقية، والمذهبية، والمعلومات المزيفة، مع إدراج تفاصيل المصادر والمراجع ضمن الورقة البحثية.

COPE

دَّورية كان التَّاريْخية هي دورية علمية عالمية مُحَكمة تعتمد سياسة المراجعة المزدوجة وتصدرها مؤسسة كان للدراسات والترجمة والنشر. إن الهدف الرئيس من الدورية هو دعم الدراسات التاريخية المتخصصة وتوفير منصة فكرية للباحثين من كافة أنحاء العالم. تصدر الدورية أربعة أعداد في السنة وتقبل الأوراق البحثية المكتوبة باللغتين العربية والإنجليزية. كما تنشر الدورية مقالات أصلية وعالية الجودة في مجالات العلوم المساعدة ذات العلاقة، ويشمل ذلك كل العلوم نظرًا لطبيعة التَّاريْخ كعلم يتناول النشاط الإنساني كافة. ويشمل ذلك مجموعة واسعة من مواضيع ومناهج ورؤى متخصصة تستجيب لطيف كبير من القراء ذوي التخصصات المتعددة.

الأصالة وسلوك التأليف المسؤول

يجب على المؤلفين الابتعاد عن جميع أنواع السلوك غير الأخلاقي مثل الانتحال والافتعال والتزوير. وتجنب السلوك غير الأخلاقي بتقديم البحث نفسه إلى أكثر من مجلة واحدة في الوقت نفسه. كما يجب على المؤلفين تقديم أعمال أصلية خالصة، ويجب ذكر مساهمة الآخرين فيها بشكل صحيح، مع الاستشهاد بالأبحاث التي كان لها أثر في تحديد طبيعة البحث المقدم. وإذا اكتشف المؤلف خطأً فادحًا في عمله المنشور يجب عليه إبلاغ رئيس التحرير أو الناشر بحذف الخطأ أو تصويبه.

حقوق النشر

يحتفظ المؤلفون بحقوق الطبع والنشر لعملهم، وبمجرد قبول الورقة للنشر فإن حقوق الطبع والنشر والترجمة لورقته العلمية تنقل إلى دَّوريةُ كَان الْتَّارِيْخية، وتُوزع بموجب ترخيص (CC BY-NC 4.0) والذي يسمح بالاستخدام غير المقيد والتوزيع والاستنساخ في أي وسيط بشرط ذكر كل ورقة علمية وتوثيقها توثيقًا صحيحًا وعزوها إلى مصدرها.

تضارب المصالح

إذا كان هناك أي تضارب مصالح محتمل أثناء أو بعد عملية مراجعة الأقران يجب على المؤلفين الإفصاح عنه لرئيس التحرير أو الناشر على الفور. ومن أجل تأمين عدم تضارب المصالح يتم اختيار مراجع ليس له علاقة أو مصلحة مع المؤلف، أو أحد المؤلفين، أو المؤسسات الجامعية أو الهيئة العلمية التي ينتمي إليها المؤلف، وفي كل الأحوال تُعتمد المراجعة المزدوجة للأبحاث المقدمة للنشر.

مسؤولية المحكم (المراجع)

تتبنى دَّوريةُ كَان الْتَّارِيْخية أسلوب مراجعة الأقران المزدوجة التعمية. ويساعد المحكّمون رئيس التحرير على اتخاذ القرارات التحريرية، كما يمكن أن يساعدوا المؤلف على تحسين الورقة البحثية من خلال تقاريرهم العلمية.

سلوك التحكيم المسؤول

لا يفترض أن يقوم المحكّمون بفحص البحوث التي تقع خارج مجال تخصص دَّوريةُ كَان الْتَّارِيْخية. ويجب على أي محكّم خارجي غير مؤهل أو غير مستعد لمراجعة البحث المقدم أن يعلم رئيس التحرير وينسحب من عملية التحكيم. وعلى المُحكم المبادرة والسرعة في القيام بتقييم البحث الموجه إليه في الآجال المحددة، ويجب ألا يستخدم المحكّمون أي معلومات أو بيانات تم الحصول عليها من البحث التي تم تحكيمه لمصلحتهم الشخصية. ويجب ألا يقبل المحكّمون بتحكيم البحوث التي يكون لهم فيها تضارب مصالح نتيجة لعلاقات تنافسية أو تعاونية أو غيرها مع المؤلف (المؤلفين). كما يجب على المحكّمين أن يعلموا رئيس التحرير بأي تشابه أو تداخل كبير بين البحث الذي تم تحكيمه وأي أعمال أخرى منشورة يعرفونها.

السرية والموضوعية

يجب على جميع المحكّمين الذين يقومون بمراجعة الأوراق العلمية أن يفهموا ويتقيدوا بمعايير السريّة، ومعاملة البحوث التي تم استلامها للتحكيم كوثائق سرية. ويجب عليهم عدم الكشف عنها أو مناقشتها مع الآخرين باستثناء ما يأذن به رئيس التحرير. وينبغي على المحكّمين إجراء عملية التحكيم بشكل موضوعي ويجب ألا يوجّهوا أي نقد شخصي للمؤلف. ويجب على المحكّمين التعبير عن وجهات نظرهم بنزاهة ووضوح مع ذكر الأدلة والحجج الداعمة.

شرح العملية التحكيمية

- هيئة التحرير تدير عملية التحكيم السري للمقالات والدراسات المقدمة لتحديد صلاحيتها للنشر، ويلتزم الباحث بالأخذ بملاحظات المحكمين.
- يتم تقييم وفحص جميع الأوراق المقدمة للنشر مبدئيًا من قبل المحرر للتأكد من ملاءمتها للمجلة.
- يتم إرسال المقالات والدراسات التي تعتبر مناسبة عادةً إلى ما لا يقل عن اثنين من الخبراء المستقلين المراجعين لتقييم الجودة العلمية للورقة.
- مدة التحكيم ثلاثة أسابيع ويبلغ المحكم بذلك، وبعدها يجب أن يرد المحكم أما (قبولاً) وهو قبول البحث للنشر، أو (قبولاً بشرط التعديل)، وهو قبول البحث للنشر بشروط إجراء بعض التعديلات عليه، أو (رفضاً) وهو التوصية بالاعتذار عن نشر البحث.
- المحرر مسؤول عن القرار النهائي بشأن قبول المقالات أو رفضها.
- لا يشارك المحررون في القرارات المتعلقة بالأوراق التي كتبوها بأنفسهم أو التي كتبها الزملاء. ويخضع أي إرسال من هذا القبيل لجميع الإجراءات المعتادة للمجلة، مع التعامل مع التحكيم (مراجعة الأقران) بشكل مستقل عن المحرر المعني ومجموعات البحث الخاصة بهم.

دَّورية كان التَّاريْخية مفهرسة وتم اعتماد محتوياتها ضمن عدد وافر من قواعد البيانات العلمية العربية والعالمية التي تتيح مجال الاستفادة منها والرجوع إليها باستمرار. وهي ضمن المجلات العلمية المعتمدة من اتحاد الجامعات العربية منذ نوفمبر ٢٠١٩. وحاصلة على معامل التأثير العالمي منذ (٢٠١٥) ومعامل التأثير العربي منذ (٢٠١٦)، ومعتمدة من المؤشر العربي لقياس جودة المجلات العلمية (٢٠١٨)، ومسجلة في دليل أولريخ الدولي للدوريات تحت رقم (٦٨٨٨١٤). وحاصلة على الجائزة العربية للتميز العلمي والتكنولوجي (٢٠١٩).

التسليم

- ترسل الأوراق العلمية مع مرفقاتها بالبريد الإلكتروني إلى الدورية.
- يقدم المؤلف نسخة من البحث مكتوبة على برنامج Microsoft Word.
- يرفق الباحث سيرته العلمية وبيانات التواصل معه.
- يتلقى المؤلف إشعارًا بالاستلام من مديرة التحرير.

الفحص الأولي

- تقوم هيئة التحرير بفحص الورقة العلمية للنظر إذا ما كانت مطابقة لقواعد النشر الشكلية المعلن عنها ومؤهلة للتحكيم العلمي.
- يعتمد في الفحص الأولي على ملاءمة الموضوع للدورية، ونوع المادة العلمية (مقال/ دراسة/ ترجمة/ تقرير/ عرض كتاب/ عرض أطروحة)، وسلامة اللغة، ودقة التوثيق والإسناد بناءً على نظام التوثيق المعتمد في الدورية، بالإضافة إلى عدم خرق أخلاقيات النشر العلمي.
- يجري إبلاغ المؤلف باستلام الورقة البحثية وبنتيجة الفحص الأولي.
- في هذه المرحلة إذا وجدت هيئة التحرير أن الورقة البحثية بحاجة إلى تحسينات ما قبل التحكيم، فتقدم للمؤلف إرشادات أو توصيات ترشده إلى سبل التحسين مما يساعد على تأهيل الورقة البحثية لمرحلة التحكيم.

التحكيم

- تخضع كل دراسة للمراجعة المزدوجة من أعضاء لجنة المراجعة والتحكيم العلمي.
- يُبلغ المؤلف بتقرير من هيئة التحرير يبين قرار المراجعة العلمية، وخلاصة الملاحظات والتعديلات المطلوبة إن وجدت، ويرفق معه تقارير المراجعين أو خلاصات عنها.
- تبقى أسماء المراجعين مغفلة في التقرير الذي يُرسل إلى المؤلف.

إجراء التعديلات

- يقوم المؤلف بإجراء التعديلات اللازمة على الدراسة استنادًا إلى نتائج التحكيم.
- يعيد المؤلف إرسال المقال/ الدراسة إلى الدورية بعد استيفاء طلبات المراجعون.

القبول والرفض

- تحتفظ الدورية بحق القبول والرفض استنادًا إلى التزام المؤلف بقواعد النشر وبتوجيهات هيئة التحرير.
- يرسل إلى المؤلف خطاب قبول النشر، ويأخذ المقال دوره في جدول النشر حسب أسبقية الوصول، وترسل نسخة من الدورية إلى البريد الإلكتروني للمؤلف فور النشر.

أجور المحكمين

- لا تعتمد دورية كان التاريخية أية رسوم مقابل المراجعة العلمية والتحكيم والمراجعة اللغوية والتنسيق والنشر والأرشفة وفهرسة المقالات والدراسات.
- يتعاون مع دورية كان التاريخية بصفة تطوعية هيئة من المراجعين والمحكمين من ذوي الخبرة البحثية والمكانة العلمية المتميزة. ولا تدفع الدورية أية مكافآت مالية مقابل عملية المراجعة والتحكيم وتقييم المقالات والدراسات المقدمة للنشر.

أعضاء هيئة التحكيم

تتميز دَوريةُ كَان التَّاريخية بهيئة تحكيم متخصصة ذات كفاءة من أساتذة الجامعات العربية والخبراء ممَنْ عُرفِوا بطول الباع في مجال الدورية والمجالات ذات العلاقة، وممَنْ أصدروا كتبًا أو أبحاثًا علميَّةً متميزة في تخصُّص الدورية. وتعتمد هيئة التحكيم مبدأ الحياد والموضوعية في تحكيم المواد العلمية المرشحة للنشر مع الحرص على خلو الأعمال من التطرف الفكري أو مساسها بمبادئ الأشخاص أو الأنظمة.

المُقيمّون والمُحكمّون

أ.د.	إبراهيم القادري بوتشيش	جامعة مولاي إسماعيل	المغرب
أ.د.	إبراهيم خليل العلاف	جامعة الموصل	العراق
أ.د.	أحمد السري	جامعة صنعاء	اليمن
أ.د.	أحمد عبد الله الحَسُّو	مركز الحسو للدراسات الكمية والتراثية	بريطانيا
أ.د.	أسامة عبد المجيد العاني	كلية الفارابي الجامعة	العراق
أ.د.	إمام الشافعي محمد حمودي	جامعة الأزهر	مصر
أ.د.	أمين محمد علي الجبر	جامعة ذمار	اليمن
أ.د.	أيمن وزيري	جامعة الفيوم	مصر
أ.د.	بديع العابد	جامعة الإسراء	الأردن
أ.د.	بشار محمد خليف	مركز حضارات المشرق العربي	سوريا
أ.د.	بوحسون العربي	جامعة تلمسان	الجزائر
أ.د.	حبيب البدوي	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.د.	الحسن تاوشيخت	المعهد الوطني لعلوم الآثار والتراث	المغرب
أ.د.	حسين صالح حسين العنسي	جامعة ذمار	اليمن
أ.د.	حنيفي هلايلي	جامعة جيلالي ليابس	الجزائر
أ.د.	خالد حسين محمود	جامعة عين شمس	مصر
أ.د.	ذاكر محي الدين عبد الله العراقي	جامعة الموصل	العراق
أ.د.	رضوان شافو	جامعة الوادي	الجزائر
أ.د.	سعاد يمينة شبوط	جامعة أبي بكر بلقايد	الجزائر
أ.د.	سعيد بن محمد الهاشمي	جامعة السلطان قابوس	سلطنة عمان
أ.د.	شعيب مقنونيف	جامعة " أبوبكر بلقايد " تلمسان	الجزائر
أ.د.	صالح محمد زكي اللهيبي	جامعة الجزيرة	الإمارات
أ.د.	عادل بن يوسف	جامعة صفاقس	تونس
أ.د.	عبد الرحيم مراشدة	جامعة جدارا	الأردن
أ.د.	عبد العزيز رمضان	جامعة الملك خالد	السعودية
أ.د.	عبد القادر سلامي	جامعة تلمسان	الجزائر
أ.د.	العربي عقون	جامعة قسنطينة (٢)	الجزائر
أ.د.	عطاء الله أحمد فشار	جامعة زيان عاشور	الجزائر
أ.د.	عماد جاسم حسن الموسوي	جامعة ذي قار	العراق
أ.د.	كرفان محمد أحمد	جامعة دهوك	العراق
أ.د.	كمال السيد أبو مصطفى	جامعة الإسكندرية	مصر
أ.د.	لمياء بوقريوة	جامعة الحاج لخضر باتنة	الجزائر
أ.د.	مبارك لمين بن الحسن	جامعة ابن زهر	المغرب
أ.د.	محمد دوكوري	الجامعة الإسلامية	النيجر
أ.د.	مصطفى غطيس	جامعة عبد الملك السعدي	المغرب
أ.د.	وجدان فريق عناد	جامعة بغداد	العراق

" حسب الترتيب الأبجدي

يتم تحديث القائمة حسب مساهمات الأساتذة للمرة الأولى في نشر أبحاثهم على صفحات الدورية، وبعد الاطلاع على السيرة العلمية، ومراعاة الخبرات الأكاديمية والإنتاج الفكري والإشراف على الأطاريح الجامعية ومدى الاستعداد للانضمام إلى فريق عمل الدورية بصفة تطوعية.

- تاريخ الحروب الصليبية.
- تاريخ العصور الوسطى.
- تاريخ الأمراض والأوبئة.
- تاريخ الأدب العربي.
- تاريخ العالم القديم.
- التراجم والأنساب.
- التاريخ المقارن.
- التاريخ الحديث والمعاصر.
- تاريخ الأديان والتصوف.
- تاريخ الكتب والمكتبات.
- منهج البحث التاريخي.
- المستكشفون والرحالة.
- العمارة والعمران والمدن.
- الأساطير والفولكلور والمعتقدات الشعبية.
- التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية.
- الآثار والتراث المادي والشفهي.



دَّورِيةُ كَان الْتَّارِيْخية

علمية. عالمية. مُحَكَّمَة. ربع سنوية

السياسات والقواعد والإجراءات

ترحب دَّورِيةُ كَان الْتَّارِيْخية بنشر البحوث الجيدة والجديدة المبتكرة في أي من حقول الدراسات التاريخية، أو العلوم المساعدة ذات العلاقة، ويشمل ذلك كل العلوم نظرًا لطبيعة الْتَّارِيْخ كعلم يتناول النشاط الإنساني كافة. مع مراعاة عدم تعارض الأعمال العلمية المقدمة للنشر مع العقائد السماوية، وألا تتخذ أية صفة سياسية، وألا تتعارض مع الأعراف والأخلاق الحميدة، وأن تتسم بالجدّة والأصالة والموضوعية، وتكتب بلغة عربية سليمة، وأسلوب واضح.

سياسات النشر

تسعى دَّورِيةُ كَان الْتَّارِيْخية إلى استيعاب روافد كل الأفكار والثقافات ذات البعد التاريخي، ويسعدها أن تستقبل مساهمات أصحاب القلم من الأساتذة الأكاديميين والباحثين والكُتَّاب المثقفين الأفاضل، ضمن أقسام الدورية: البحوث والدراسات، عروض الكتب، عروض الأطاريح الجامعية، تقارير اللقاءات العلمية.

رسوم النشر

تلتزم دورية كان التاريخية بمجّانية النشر، وتُعفي الباحثين والمؤلّفين من جميع رسوم النشر والمراجعة والتحكيم.

هيئة التحرير:

- تُعطى الأولوية في النشر للبحوث والعروض والتقارير حسب الأسبقية الزمنية للورود إلى هيئة تحرير الدورية، وذلك بعد إجازتها من هيئة التحكيم، ووفقًا للاعتبارات العلمية والفنية التي تراها هيئة التحرير.
- تقوم هيئة التحرير بالقراءة الأولية للبحوث العلمية المقدمة للنشر بالدورية للتأكد من توافر مقومات البحث العلمي، وتخضع البحوث والدراسات والمقالات بعد ذلك للتحكيم العلمي والمراجعة اللغوية.
- يكتفي بالإجازة من قبل اثنين من أعضاء هيئة التحرير لنشر مراجعات الكتب، والأطاريح الجامعية، وتقارير اللقاءات العلمية.
- يحق لهيئة التحرير إجراء التعديلات الشكلية على المادة المقدمة للنشر لتكن وفق المعيار (IEEE) تنسيق النص في عمودين، مع مراعاة توافق حجم ونوع الخط مع نسخة المقال المعياري.
- تقوم هيئة التحرير باختيار ما تراه مناسبًا للنشر من الجرائد والمجلات المطبوعة والإلكترونية مع عدم الإخلال بحقوق الدوريات والمواقع وذكر مصدر المادة المنشورة.

هيئة التحكيم:

- يعتمد قرار قبول البحوث المقدمة للنشر على توصية هيئة التحرير والمحكمين؛ حيث يتم تحكيم البحوث تحكيمًا سريًا بإرسال العمل العلمي إلى المحكمين بدون ذكر اسم الباحث أو ما يدل على شخصيته، ويرفق مع العمل العلمي المراد تحكيمه استمارة تقويم تضم قائمة بالمعايير التي على ضوئها يتم تقويم العمل العلمي.
- يستند المحكمون في قراراتهم في تحكيم البحث إلى مدى ارتباط البحث بحقل المعرفة، والقيمة العلمية لنتائجه، ومدى أصالة أفكار البحث وموضوعه، ودقة الأدبيات المرتبطة بموضوع البحث وشمولها، بالإضافة إلى سلامة المنهاج العلمي المستخدم في الدراسة، ومدى ملاءمة البيانات والنتائج النهائية لفرضيات البحث، وسلامة تنظيم أسلوب العرض من حيث صياغة الأفكار، ولغة البحث، وجودة الجداول والأشكال والصور ووضوحها.
- البحوث والدراسات التي يقترح المحكمون إجراء تعديلات جذرية عليها تعاد إلى أصحابها لإجرائها في موعد أقصاه أسبوعين من تاريخ إرسال التعديلات المقترحة إلى المؤلف، أما إذا كانت التعديلات طفيفة فتقوم هيئة التحرير بإجرائها.
- تبذل هيئة التحرير الجهد اللازم لإتمام عملية التحكيم، من متابعة إجراءات التعديل، والتحقق من استيفاء التصويبات والتعديلات المطلوبة، حتى التوصل إلى قرار بشأن كل بحث مقدم قبل النشر، بحيث يتم اختصار الوقت اللازم لذلك إلى أدنى حد ممكن.
- في حالة عدم مناسبة البحث للنشر، تقوم الدورية بإخطار الباحث بذلك. أما بالنسبة للبحوث المقبولة والتي اجتاز ت التحكيم وفق الضوابط العلمية المتعارف عليها، واستوفت قواعد وشروط النشر بالدورية، فيُمنح كل باحث إفادة بقبول بحثه للنشر.
- تقوم الدورية بالتدقيق اللغوي للأبحاث المقبولة للنشر، وتقوم هيئة التحرير بعد ذلك بمهمة تنسيق البحث ليخرج في الشكل النهائي المتعارف عليه لإصدارات الدورية.

قَوَاعِدُ النَّشْر

إرشادات المؤلفين [الاشتراطات الشكلية والمنهجية]

ينبغي ألّا يزيد حجم البحث على ثلاثين (٣٠) صفحة، مع الالتزام بالقواعد المتعارف عليها عالميًا بشكل البحوث، بحيث يكون المحتوى حسب التسلسل: ملخص، مقدمة، موضوع البحث، خاتمة، ملاحق: (الأشكال/ الجداول)، الهوامش، المراجع.

البحوث والدراسات العلمية

تقبل الأعمال العلمية المكتوبة باللغتين العربية والإنجليزية التي لم يسبق نشرها أو تقديمها للنشر في مجلة إلكترونية أو مطبوعة أخرى.

تقبل البحوث والدراسات المنشورة من قبل في صورة ورقية، ولا تقبل الأعمال التي سبق نشرها في صورة رقمية: مدونات/ منتديات/ مواقع/ مجلات إلكترونية، ويستثنى من ذلك المواضيع القيمة حسب تقييم رئيس التحرير.

يجب أن يتسم البحث العلمي بالجَوْدة والأصالة في موضوعه ومنهجه وعرضه، متوافقًا مع عنوانه.

التزام الكاتب بالأمانة العلمية في نقل المعلومات واقتباس الأفكار وعزوها لأصحابها، وتوثيقها بالطرق العلمية المتعارف عليها.

اعتماد الأصول العلمية في إعداد وكتابة البحث من توثيق وهوامش ومصادر ومراجع، مع الالتزام بعلامات الترقيم المتنوعة.

- **عنوان البحث:**
يجب ألا يتجاوز عنوان البحث عشرين (٢٠) كلمة، وأن يتناسب مع مضمون البحث، ويدل عليه، أو يتضمن الاستنتاج الرئيس.
- **نبذة عن المؤلف (المؤلفين):**
يقدم مع البحث نبذة عن كل مؤلف في حدود (٥٠) كلمة تبين آخر درجة علمية حصل عليها، واسم الجامعة (القسم/ الكلية) التي حصل منها على الدرجة العلمية والسنة. والوظيفية الحالية، والمؤسسة أو الجهة أو الجامعة التي يعمل لديها، والمجالات الرئيسة لاهتماماته البحثية. مع توضيح عنوان المراسلة (العنوان البريدي)، وأرقام (التليفون- الموبايل/ الجوال- الفاكس).
- **صورة شخصية:**
ترسل صورة واضحة لشخص الكاتب لنشرها مع البحث، كما تستخدم بغرض إنشاء صفحة للكاتب في موقع الدورية على شبكة الإنترنت.
- **ملخص البحث:**
يجب تقديم ملخص للبحوث والدراسات باللغة العربية في حدود (٢٥٠ - ٣٠٠) كلمة.
البحوث والدراسات باللغة الإنجليزية، يرفق معها ملخص باللغة العربية في حدود (١٥٠ - ٢٠٠) كلمة.
- **الكلمات المفتاحية:**
الكلمات التي تستخدم للفهرسة لا تتجاوز عشرة كلمات، يختارها الباحث بما يتواكب مع مضمون البحث، وفي حالة عدم ذكرها، تقوم هيئة التحرير باختيارها عند فهرسة المقال وإدراجه في قواعد البيانات بغرض ظهور البحث أثناء عملية البحث والاسترجاع على شبكة الإنترنت.
- **مجال البحث:**
الإشارة إلى مجال تخصص البحث المرسل "العام والدقيق".
- **المقدمة:**
تتضمن المقدمة بوضوح دواعي إجراء البحث (الهدف)، وتساؤلات وفرضيات البحث، مع ذكر الدراسات السابقة ذات العلاقة، وحدود البحث الزمانية والمكانية.
- **موضوع البحث:**
يراعي أن تتم كتابة البحث بلغة عربية سلمية واضحة مركزة وبأسلوب علمي حيادي. وينبغي أن تكون الطرق البحثية والمنهجية المستخدمة واضحة، وملائمة لتحقيق الهدف، وتتوفر فيها الدقة العلمية. مع مراعاة المناقشة والتحليل الموضوعي الهادف في ضوء المعلومات المتوفرة بعيدًا عن الحشو (تكرار السرد).
- **الجداول والأشكال:**
ينبغي ترقيم كل جدول (شكل) مع ذكر عنوان يدل على فحواه، والإشارة إليه في متن البحث على أن يدرج في الملاحق. ويمكن وضع الجداول والأشكال في متن البحث إذا دعت الضرورة إلى ذلك.
- **الصور التوضيحية:**
في حالة وجود صور تدعم البحث، يجب إرسال الصور على البريد الإلكتروني في <ملف منفصل> على هيئة (JPEG)، حيث أن وضع الصور في ملف الكتابة (Word) يقلل من درجة وضوحها (Resolution)
- **خاتمة (خلاصة):**
تحتوي على عرض موضوعي للنتائج والتوصيات الناتجة عن محتوى البحث، على أن تكون موجزة بشكل واضح، ولا تأتي مكررة لما سبق أن تناوله الباحث في أجزاء سابقة من موضوع البحث.
- **الهوامش:**
يجب إدراج الهوامش في شكل أرقام متسلسلة في نهاية البحث، مع مراعاة أن يذكر اسم المصدر أو المرجع كاملاً عند الإشارة إليه لأول مرة، فإذا تكرر يستخدم الاسم المختصر، وعلى ذلك فسوف يتم فقط إدراج المستخدم فعلاً من المصادر والمراجع في الهوامش. يمكن للباحث إتباع أي أسلوب في توثيق الحواشي (الهوامش) بشرط التوحيد في مجمل الدراسة، وبإمكان الباحث استخدام نمط American Psychological Association " APA" الشائع في توثيق الأبحاث العلمية والتطبيقية، حيث يُشار إلى المرجع في المتن بعد فقرة الاقتباس مباشرةً وفق الترتيب التالي: (اسم عائلة المؤلف، سنة النشر، رقم الصفحة)، على أن تدون الإحالات المرجعية كاملة في نهاية البحث.
- **المراجع:**
يجب أن تكون ذات علاقة فعلية بموضوع البحث، وتوضع في نهاية البحث، وتتضمن قائمة المراجع الأعمال التي تم الإشارة إليها فقط في الهوامش، أي يجب ألا تحتوي قائمة المراجع على أي مرجع لم تتم الإشارة إليه ضمن البحث. وترتب المراجع طبقًا للترتيب الهجائي، وتصنف في قائمة واحدة في نهاية البحث مهما كان نوعها: كتب، دوريات، مجلات، وثائق رسمية... إلخ، ويمكن للباحث إتباع أي أسلوب في توثيق المراجع والمصادر بشرط التوحيد في مجمل الدراسة.

قَوَاعِدُ النَشَر

حقوق المؤلف

- المؤلف مسئول مسئولية كاملة عما يقدمه للنشر بالدورية، وعن توافر الأمانة العلمية به، سواء لموضوعه أو لمحتواه ولكل ما يرد بنصه وفى الإشارة إلى المراجع ومصادر المعلومات.
- جميع الآراء والأفكار والمعلومات الواردة بالبحث تعبر عن رأى كاتبها وعلى مسئوليته هو وحده ولا تعبر عن رأى أحد غيره، وليس للدورية أو هيئة التحرير أية مسئولية في ذلك.
- ترسل الدورية لكل صاحب بحث أُجيز للنشر، نسخة من العدد المنشور به البحث، ومستلة من البحث على البريد الإلكتروني.
- يحق للكاتب إعادة نشر البحث بصورة ورقية، أو إلكترونية بعد نشره في الدورية دون الرجوع لهيئة التحرير، ويحق للدورية إعادة نشر المقالات والبحوث بصورة ورقية لغايات غير ربحية دون الرجوع للكاتب.
- يحق للدورية إعادة نشر البحث المقبول منفصلاً أو ضمن مجموعة من المساهمات العلمية الأخرى بلغتها الأصلية أو مترجمة إلى أية لغة أخرى، وذلك بصورة إلكترونية أو ورقية لغايات غير ربحية.
- لا تدفع المجلة أية مكافآت مالية عمّا تقبله للنشر فيها، ويعتبر ما ينشر فيها إسهامًا معنويًا من الكاتب في إثراء المحتوى الرقمي العربي.

قواعد عامة

تُرسل كافة الأعمال المطلوبة للنشر بصيغة برنامج مايكروسوفت وورد Word ولا يلتفت إلى أي صيغ أخرى.

المساهمون للمرة الأولى من أعضاء هيئة التدريس بالجامعات يرسلون أعمالهم مصحوبة بسيرهم الذاتية العلمية "أحدث نموذج" مع صورة شخصية واضحة (High Resolution).

ترتب الأبحاث عند نشرها في الدورية وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث أو قيمة البحث.

مكافآت الباحثين

لا تدفع دورية كان التاريخية أية مكافآت مالية عمّا تقبله للنشر فيها، ويعتبر ما يُنشر في الدورية إسهامًا معنويًا من الكاتب في إثراء المحتوى الرقمي العربي عامة ومجال الدراسات التاريخية بصفة خاصة.

عروض الكتب

- تنشر الدورية المراجعات التقييمية للكتب "العربية والأجنبية" حديثة النشر أما مراجعات الكتب القديمة فتكون حسب قيمة الكتاب وأهميته.
- يجب أن يعالج الكتاب إحدى القضايا أو المجالات التاريخية المتعددة، ويشتمل على إضافة علمية جديدة.
- يعرض الكاتب ملخصًا وافيًا لمحتويات الكتاب، مع بيان أهم أوجه التميز وأوجه القصور، وإبراز بيانات الكتاب كاملة في أول العرض: (اسم المؤلف/ المحقق/ المترجم، الطبعة، الناشر، مكان النشر، سنة النشر، السلسلة، عدد الصفحات).
- ألا تزيد عدد صفحات العرض عن (١٢) صفحة.

عروض الأطاريح الجامعية

- تنشر الدورية عروض الأطاريح الجامعية (رسائل الدكتوراه والماجستير) التي تم إجازتها بالفعل، ويُراعى في الأطاريح (الرسائل) موضوع العرض أن تكون حديثة، وتمثل إضافة علمية جديدة في أحد حقول الدراسات التاريخية والعلوم ذات العلاقة.
- إبراز بيانات الأطروحة كاملة في أول العرض (اسم الباحث، اسم المشرف، الكلية، الجامعة، الدولة، سنة الإجازة).
- أن يشتمل العرض على مقدمة لبيان أهمية موضوع البحث، مع ملخص لمشكلة (موضوع) البحث وكيفية تحديدها.
- ملخص لمنهج البحث وفروضه وعينته وأدواته، وخاتمة لأهم ما توصل إليه الباحث من نتائج.
- ألا تزيد عدد صفحات العرض عن (١٥) صفحة.

تقارير اللقاءات العلمية

- ترحب الدورية بنشر التقارير العلمية عن الندوات، والمؤتمرات، والحلقات النقاشية (سيمنار) الحديثة الانعقاد في دول الوطن العربي، والتي تتصل موضوعاتها بالدراسات التاريخية، بالإضافة إلى التقارير عن المدن والمواقع الأثرية، والمشروعات التراثية.
- يشترط أن يغطي التقرير فعاليات اللقاء (ندوة / مؤتمر/ ورشة عمل/ سيمنار) مركزًا على الأبحاث العلمية، وأوراق العمل المقدمة، ونتائجها، وأهم التوصيات التي يتوصل إليها اللقاء.
- ألا تزيد عدد صفحات التقرير عن (١٠) صفحات.

الإصدارات والتوزيع

- تصدر دَّورِيةُ كَان التَّارِيْخية أربع مرات في السنة: (مارس– يونيو – سبتمبر – ديسمبر).
- الدورية متاحة للقراءة والتحميل عبر موقعها الإلكتروني على شبكة الإنترنت.
- ترسَل الأعداد الجديدة إلى كُتَّاب الدورية على بريدهم الإلكتروني الخاص.
- يتم الإعلان عن صدور الدورية عبر المواقع المتخصصة، والمجموعات البريدية، وشبكات التواصل الاجتماعي.

المراسلات

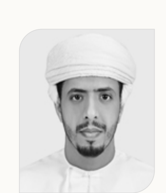
- تُرسَل الاستفسارات والاقتراحات إلى صفحة الدورية https://www.facebook.com/historicalkan
- تُرسَل الأعمال المطلوبة للنشر إلى رئيس التحرير: mr.ashraf.salih@gmail.com

مُحْتَوَيَاتُ الْعَدَدِ



دراسات
ISSN: 2090 – 0449 Online
ARCIF Arab Citation and Impact Factor, [Q3].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.43].

ملامح من الحياة الاقتصادية والاجتماعية في إقليم الشِحر منذ ما قبل الإسلام حتى نهاية القرن السادس الهجري الثاني عشر الميلادي



سالم أحمد سالم الكثيري
باحث في تاريخ منطقة جنوب الجزيرة العربية
مدير فرع الجمعية العمانية للكتاب والأدباء
محافظة ظفار – سلطنة عُمان

مُلَخّص

يقدم هذا البحث وصفًا للأحوال الاقتصادية والاجتماعية لإقليم الشِحر في جنوب الجزيرة العربية، وذلك وفق ما ورد من إشارات في المصادر التاريخية خلال الفترة منذ ما قبل الإسلام حتى نهاية القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، حيث قام الباحث بتتبع أهم ما ورد في المصادر الكلاسيكية (الإغريقية-الرومانية) والمصادر العربية الإسلامية فيما يتعلق بموارد الإقليم الاقتصادية، والمنتجات المحلية التي اشتهر بها وقام سكانه بتصديرها للأقاليم الأخرى، يضاف إليها بعض المنتجات المستوردة من الخارج والتي قام أهالي الإقليم بإعادة تصديرها للأقاليم المجاورة، مع ذكر لأهم الموانئ التجارية التي شهدت نشاطًا وحراكًا خلال فترة الدراسة، ثم انتقل الحديث عن أهم الملامح الاجتماعية لسكان الإقليم الواردة في المصادر التاريخية، سواء من حيث الطباع أو العادات في اللباس والطعام، والأنشطة الحياتية التي كانوا يمارسونها خلال تلك الفترة الزمنية، كما تطرق البحث للوضع اللغوي في الإقليم، حيث تميز بوجود تنوع لغوي من خلال وجود لغات جنوبية قديمة تكلم بها قاطنوه، فحاولت هذه الدراسة رصد أهم ما ورد عن توصيف هذا الوضع اللغوي في المصادر التاريخية المختلفة، وما تم تقييده عن أبرز الظواهر اللغوية التي تميزت بها اللغة العربية الدارجة في المنطقة .

بيانات الدراسة:

تاريخ استلام البحث:	٣٠	مارس	٢٠٢٣
تاريخ قبـول النشـر:	١٠	مايو	٢٠٢٣

كلمات مفتاحية:

الشحر؛ جنوب الجزيرة العربية؛ حياة اقتصادية؛ حياة اجتماعية

معرِّف الوثيقة الرقمي: 10.21608/KAN.2023.330613 

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

سالم أحمد سالم الكثيري. "ملامح من الحياة الاقتصادية والاجتماعية في إقليم الشِحر: منذ ما قبل الإسلام حتى نهاية القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي".- دورية كان التاريخية.- السنة السادسة عشرة- العدد الستون؛ يونيو ٢٠٢٣. ص ١٤ – ٢٨.

Corresponding author: sasalkathiri38gmail.com
Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com
Egyptian Knowledge Bank: https://kan.journals.ekb.eg
Twitter: http://twitter.com/kanhistorique
Facebook Page: https://www.facebook.com/historicalkan
Facebook Group: https://www.facebook.com/groups/kanhistorique

مُقدِّمَةُ

تُعَدّ منطقة جنوب الجزيرة العربية -وخاصة ما حاذى منها حضرموت وجنوب عمان-إحدى المناطق التي تحتاج إلى مزيد من البحث والتقصي لإبراز جوانب تاريخها، وهو الأمر الذي يعد من أبرز الأسباب التي شجعتني ودعتني إلى كتابة هذا البحث حول إقليم الشحر، كما إن عدم وجود دراسة تاريخية مستقلة عن هذا الإقليم دفعني لدراسته، حيثً كان الشحر كيانًا تاريخيًا واحدًا خلال تلك الفترات المتقادمة من الزمن، له خصائصه الجغرافية والتاريخية والاجتماعية التي تستدعي إفرادها في مثل هذه الدراسات. ومن أبرز الأهداف المتوخاة من هذه الدراسة تقديم ما من شأنه أن يسهم في التعريف ببعض ملامح إقليم الشحر الاقتصادية والاجتماعية، والوقوف على أبرز السمات التي تتعلق بإنسان هذا الإقليم وأنشطته الحياتية، وإبراز بعض ملامحه الحضارية المختلفة في الجوانب الاقتصادية والاجتماعية.

ويعتبر تاريخ إقليم الشحر كما يعرف المتخصصون من التواريخ الغامضة والمشتتة، التي تحتاج من يقوم بلّم شتاتها وإبراز بعض مكنوناتها وخباياها، فأتى بحثنا لهذا لعله يسهم في هذا الجانب، وذلك من خلال ما قد يشكله من إضافة معرفية. ومن أهم التساؤلات والفرضيات البحثية التي يسعى البحث للإجابة عنها:

- ما هي أبرز الملامح الاقتصادية لإقليم الشحر خلال فترة الدراسة؟
- هل كان للإقليم دورًا ملموسًا في التجارة من خلال علاقاته الخارجية مع الدول والكيانات الأخرى؟
- ما هي أبرز السلع والبضائع التي اشتهر الإقليم بإنتاجه وتصديرها؟
- كيف كانت ملامح الحياة الاجتماعية في إقليم الشحر؟ وما أبرز ما تميز به سكانه في عاداتهم وتقاليدهم؟
- هل كان للوضع اللغوي في الإقليم ما يميزه عن غيره من الأقاليم؟

تلك هي أبرز التساؤلات والفرضيات التي تحاول هذه الدراسة إيجاد إجابات لها. وقد اعتمدت في إعداد هذه الدراسة على المنهجين التاريخي والوصفي، فاستخدمت المنهج التاريخي من خلال الاطلاع على الأخبار والروايات التاريخية، والقيام بتوظيفها واختيار المناسب منها وتوضيحها، كما تم استخدام المنهج الوصفي من خلال توصيف المشكلة أو الحدث بحالته كما ورد في المصدر التاريخي دون أن يتم أي زيادة أو نقصان عليه، مع إعطاء الرأي والتحليل الشخصي للباحث لبعض الجوانب إن سمح المقام بذلك.

تمهيد

الشحر اسم من الأسماء التاريخية العريقة التي ترتبط بتاريخ منطقة جنوب الجزيرة العربية، و لا يزال اسمًا حاضرًا في المنطقة إلى يومنا هذا، وله عدة دلالات واستخدامات معاصرة، حيث يستخدم اسم الشحر للدلالة عن النسبة إلى الشحر كمنطقة أو بلد، حيث توجد بعض العشائر والأسر التي تُنسب إلى مدن: الشحر وشحير، وهي مدن تقع في حضرموت، فيعرفون: بآل الشحري وآل الشحيري[1]، و ورد "الشحر" كذلك اسمًا لبعض الأعلام في اليمن، مثل:ذو شحر بن وليعة وهو قيل من أقيال اليمن[٢]، وشحر بن هوشع أحد أجداد ديلم بن هوشع بن سعد الرعيني الحميري الوافد على رسول الله —صلى الله عليه وسلم-[٣]، كما إن من ملامح حضور اسم الشحر في زمننا استخدامه دلالة على نسبة وانتساب لقبيلة، حيث تحمل هذا الاسم إحدى القبائل الظفارية بسلطنة عمان هي قبيلة الشحرى[٤].

وإن جئنا لمعنى "شحر" لغويًا، فيقال في العربية: شحر فاه إذا فتحه[٥]، ويقال شَحر وشِحر بفتح الشين وكسرها والكسر افصح"[٦]،، وأورد ابن منظور عن ابن الأعرابي (توفي ٢٣١هـ): إن الشحرة تعني الشط (الساحل) الضيق[٧]، والشحر الشط[٨]، وقيل أيضًا بأن الشحر: بطن الوادي ومجرى الماء، وبأحدهما كما يقول الزبيدي (توفي ١٢٠٥هـ) سميت مدينة الشحر الحالية" في حضرموت[٩].

وقال الهمداني (توفي بعد ٣٤٠هـ): "الشحر مأخوذ من شحر الأرض وهو سبخ الأرض ومنابت الحموض"[١٠]، وذكر ابن دريد (توفي ٣٢١هـ) "الشحير" نوع من الشجر، وهو قول حسب تعبيره: ليس بثبت[١١]،وأورد الأزدي الصحاري (توفي ٤٥٦هـ) ما يقارب هذا الكلام فقال بأن الشحر "موضع بعمان سمي بشجر فيه هو الشحر"[١٣١٢]، في حين اكتفى بعضهم بالقول إن الشحر هو ساحل البحر بين عدن وعمان، وهو ساحل اليمن، وشحر عمان[١٤].

وجدير بالذكر أن بعض الباحثين يتغافل عن الرجوع إلى معنى الشحر أو اشتقاقاته في لهجات أو لغات منطقة جنوب الجزيرة العربية، وهي النطاق الجغرافي المرتبط بمفهوم ومصطلح الشحر تاريخيًا، فنجد في اللغة الشحرية[١٥] أن: "شحهر تعني الجبل، وجمعه: شحرتا، وفلان اشحر: أي صعد وتوجه للجبل، ومشحرات: وتعني الطريق الضيق في الجبل والمكان الوعر[١٦]، ومشحرَت في اللغة الشحرية تعني المرعى.

وفي اللغةً المهرية نجد أن "شحير: تعني الأرياف الجبلية ذات الزرع والخصب، وجمعها: شحروتنا"[١٧]، ويطلق اسم شحير في المهرية أيضًا على: الجبل، وبعيل شحير وشحرو: تعبير يستخدمه أهل البوادي من المهرة دلالةً وإشارة على كل من سكن السلسلة الجبلية من ظفار بمختلف قبائلهم، فبعيل شحير تعني: أصحاب الجبل، وشحرو: أي الجبليين، وفي لهجة أهل المشقاص[١٨] تعني شحر: مجاري الوادي الصغيرة، والشحرة وجمعها شُحر وهي أخاديد الجبال الضيقة التي تتجمع وتجري فيها مياه الأمطار ويقال لها أيضا شحروت ومشحروت[١٩].

وهكذا يتبين من خلال ما سبق أن أكثر المعاني والتفسيرات اللغوية لاسم الشحر سواء في اللغة العربية الفصيحة أو لغات ولهجات جنوب الجزيرة العربية تدور حول ثلاثة مفاهيم رئيسة وهي:

- الساحل والشاطئ / خاصة الساحل الضيق
- الأودية / ومجاري المياه فيها
- الجبال / والطرق الضيقة فيها / وذات الأخاديد الضيقة/ والأماكن الوعرة

ولو أتينا إلى الطبيعة التضاريسية للمنطقة التي ترتبط بالشحر[٢٠]، مع محاولة الربط بينها وبين الأقوال والمفاهيم الثلاثة التي يدور حولها معنى الشحر لغويًا، فإننا سنجد توافقًا كبيرًا، حيث تتميز المنطقة المقصودة بوجود سلاسل جبلية تشرف على خط ساحلي ممتد، وفي نطاق طبيعي ضيق بما يجعل أودية تلك الجبال ومجاريها قريبة بشكل كبير من الخط الساحلي المحاذي لها .

فنجد سلسلة جبلية متصلة تمتد من هضبة حضرموت غربًا حتى التلال الساحلية في منطقة الجازر بعمان شرقًا[٢١]، وهي المرتفعات الجبلية التي تعد امتدادًا لمرتفعات جبال السراة التي تمتد من شمال الجزيرة العربية إلى جنوبها بمحاذاة سواحل البحر الأحمر، وتخترق اليمن من عسير لتنتهي قرب عدن في اقصى الجنوب، ولتمتد بعدها بمحاذاة السهل الساحلي الجنوبي حتى تصل إلى حضرموت والمهرة وظفار[٢٢].

ولهذه السلسلة الجبلية سهل ساحلي يعد امتدادًا للسواحل الجنوبية من اليمن على شواطئ عدن حتى بحر العرب في حضرموت والمهرة، وهو سهل يتميز بضيق المساحة حيث يتراوح اتساعه بين ٨-١٧كم فقط، وتقطعه العديد من الأودية الواسعة التي تخترقه من الجبال والمسيلات التي شكلتها سيول الأمطار وتصب في البحر [٢٣]، وهو نفس الأمر الذي نجده في سهول ظفار، حيث تحظى بسهل ساحلي منبسط وضيق يصل اقصى اتساع له إلى ١٥-٢٠ كم، وهو سهل يحاذي كما قلنا سلسلة جبلية متصلة، تقطعها وديان عميقة، ولها سفوح شديدة الانحدار تتجه نحو الجنوب والجنوب الغربي[٢٤].

واستنادًا إلى ما سبق فإن الباحث يميل إلى أن الشحر مصطلح يعود أصله واستخدامه اللغوي إلى منطقة جنوب الجزيرة العربية، ويقصد به ذلك النطاق الجغرافي ذي السلاسل الجبلية التي تخترقها مجموعة من الأودية التي تسيل وتصب في السهل الساحلي الضيق الذي يحاذيها ويقرب منها بشكل كبير.

كما حملت هذا المسمى مناطق وأودية وبلدات مختلفة تقع ضمن نطاق هذا الإقليم الجغرافي أو بالقرب منه، ففي محافظة المهرة اليمنية نجد: شحروت وهو موقع أثري لمستوطنة قديمة(٢٥)، وشحر: قرية ومنطقة في مديرية شحن، وفي محافظة حضرموت يوجد: شِحَره وهو وادٍ فيه عين جارية يصب في وادي نسيم من أعمال غيل بن يمين(٢٦)، والشُحرة: وادٍ وجبل أعلى بلدة دمون في شرقي تريم(٢٧)، وشحير: من بلدان منطقة غيل باوزير(٢٨)، ولا يفوتنا أن ننوه بمدينة الشحر وهي إحدى كبريات مدن الساحل الحضرمي، وعاصمة لأكبر مديريات محافظة حضرموت(٢٩). وقد نُسب إلى الشحر بعض بضائعه المشهورة كالعنبر الشحري، كما أطلق على البحر الذي يطل عليه إقليم الشحر في حضرموت اسم البحر الشحري(٣٠)، وبه عرف موسم بحري يقال له الموسم الشحري(٣١)، له مواعيده وأوقاته المحددة التي تسافر فيه السفن قادمة لمدينة الشحر أو مغادرة منها.

أولاً: الشحر (إقليماً)

مسمى الشحر هو الاسم الذي عرف به إقليم الشحر، وهو إقليم جغرافي وتاريخي قديم ومشهور، قال الزمخشري (توفي ٥٣٨هـ): الشحر موضع باليمن معروف(٣٢)، وقال الخليل بن أحمد (توفي١٧٠هـ): "الشحر: ساحل اليمن في أقصاها...ويقال: الشحر موضع بعمان"(٣٣)، وذكر إبراهيم الحربي (توفي٢٨٥هـ): بأن "الشحر: هو ساحل اليمن بينها وبين عمان"(٣٤)، كما أننا نقف على إشارات عدة في كتب الجغرافيين والبلدانيين المسلمين منذ القرون الهجرية الأولى تذكر الشحر كإقليم وبلد، فهو موضع ببلاد اليمن، وقيل هو المنطقة الساحلية بينها وبين عمان(٣٥)، وقد ينسب إلى عمان فيقال شحر عمان(٣٦)، ويقال: شحر مهرة(٣٧) وأشار بعضهم إلى أن الشحر قصبة وقاعدة بلاد مهرة(٣٨).

وكثيراً ما يرد الشحر منسوباً إلى عمان، فيقال شحر عمان(٣٩)، وهو الأمر الذي يفيد بمدى الارتباط والعلاقات التاريخية التي جمعت بين إقليم الشحر وعمان، وهو الأمر الذي سنقف عليه بشيء من التفصيل والتوضيح في مباحث هذا الكتاب وفصوله. ومن أقدم الإشارات لاسم الشحر كإقليم ومنطقة ما ورد في قصيدة منسوبة لأحد شعراء الجاهلية يدعى الحزازة العامري، حيث قال من ضمن قصيدة ذكر فيها بلاد العرب ومناهلها وأوديتها:

فلكم ثم كم رأيت غيوثًا
لك تقتادها الرياح الرخاء
سُقي الشحر فالمزون فما
حازت ذوات القطيف فالأحساء(٤٠)

وورد اسم الشحر أثناء حروب الردة في صدر الإسلام بعد وفاة النبي (ﷺ) في العام (١١هـ/٦٣٢م) في رواية عن التابعي عبد الله بن محيريز (توفي ٩٩هـ/٧١٨م) وذلك ضمن خبر ردة أهل مهرة، حيث ذكرت منطقة تسمى "ظهور الشحر"(٤١)، وظهر وظهور الأرض هو ما غلظ منها وارتفع(٤٢)، وعليه يكون المقصود بظهور الشحر: جبال الشحر ومرتفعاتها.

وقد حدد ابن عبيد الله السقاف للشحر عدة إطلاقات، وهي:(٤٣)

- أنه اسم لكل ما شمله حد حضرموت
- اسم لساحل المشقاص بأسره
- اسم لجميع ما بين عدن وعمان
- والإطلاق الأخير اختصاص الاسم بمدينة الشحر اليوم.

وفي الحقيقة إن ما ذهب إليه السقاف يلامس الواقع التاريخي، حيث ظهر من خلال البحث وتتبع النصوص التاريخية أن الشحر وإن عرف كإقليم جغرافي معين، إلا أنه كانت له إطلاقات محددة، فهناك ما يمكن أن نطلق عليه إقليم الشحر الطبيعي، وإقليم الشحر التاريخي.

فأما إقليم الشحر الطبيعي فهو كل النطاق الجغرافي في جنوب الجزيرة العربية الذي تنطبق عليه أوصاف ومعاني الشحر، من حيث سلسلة الامتداد الجبلي ذات المرتفعات والوديان والمجاري التي تحاذي وتقارب السواحل ضمن مجال ضيق، وهو النطاق الذي يمتد من أواخر حد سلسلة جبال ظفار شرقًا حتى يقارب عدن تقريباً، ولهذا الامتداد الجغرافي الطبيعي تشير

النصوص التي تجعل من الشحر إقليمًا وساحلاً بين عمان واليمن(٤٤)، وبالتحديد بين عمان وعدن (٤٥).

أما نطاق إقليم الشحر التاريخي فنقصد به ذلك النطاق الجغرافي والإقليمي الذي تميز بوجود صلات وروابط تاريخية واجتماعية وثقافية مشتركة ومتقاربة، وهو الامتداد الذي يبدأ من نهايات الساحل الحضرمي عند عين بامعبد(٤٦) أو رأس الكلب(٤٧) غربًا، ويمتد حتى يصل إلى نهاية حد جبال ظفار شرقًا.

ثانيًا: ملامح من الحياة الاقتصادية لإقليم الشحر

تعتبر الكتابة في مجالات التاريخ الاقتصادي من الكتابات الصعبة للغاية وذلك بسبب ندرة المعلومات الاقتصادية المتنوعة سواء في الزراعة والتجارة والصناعة والنقود والمكاييل والموازين (٤٨)، ونحاول هنا تسليط بعض الضوء على ملامح من تلك الأنشطة في إقليم الشحر حسب ما تسعفنا به المصادر التاريخية.

رغم أن إقليم الشحر كان يعتبر قديمًا بشكل عام من الأقاليم القليلة الموارد، ومن الأقاليم ذات المحدودية في الأنشطة التجارية والاقتصادية وذلك مقارنة بغيره من الأقاليم الأخرى كاليمن وعمان وغيرها، وهو الأمر الذي جعل بعضهم كالوهيب يذهب إلى القول بأن هذا الإقليم لا أهمية اقتصادية له لعدم وجود الزراعة ولمواني وقلة الكثافة السكانية(٤٩)، وهو قول وإطلاق غير دقيق حيث أن إقليم الشحر رغم أنه لم يكن كغيره من الأقاليم المجاورة في حجم التجارة والاقتصاد، إلا أنه توافر على بعض الموارد الطبيعية، والمنتجات المحلية التي أسهمت في وجود حراك اقتصادي وتجاري فيه على مدى مراحله التاريخية، كما إن موقعه الاستراتيجي المطل على سواحل جنوب شرقي شبه الجزيرة العربية على بحر العرب والمحيط الهندي كان له دورًا ملموسًا في حركة التجارية العالمية، لأنه بهذا الموقع أصبح بمثابة حلقة الوصل بين المناطق الداخلية من شبه الجزيرة العربية مع بلدان المحيط الهندي وشرق أفريقيا.

ومن أقدم الإشارات التي تشير إلى النشاط الاقتصادي في المنطقة ما ورد في كتاب الطواف حول البحر الأريتري للبحار اليوناني المجهول، والذي ذكر بأن السفن القادمة من الهند وسواحل المحيط الهندي إلى ميناء موسخا/ موشكا/ سمهرم كانت تقايض بما تجلبه من الملابس والدقيق وزيت السمسم بالبخور، والذي كان يوجد أكوامًا في كافة أرجاء بلاد ساخاليتس/ سأكلان بدون رقيب أو حسيب، وكان لا يسمح بتحميل أي بضائع من دون إذن من الملك نفسه.(٥٠)

كما ذكر صاحب كتاب الطواف أن جزيرة سقطرى كانت تنتج وتصدر السلاحف البحرية والبرية والسلاحف البيضاء التي تتميز بوفرتها وكبر أصدافها، وكان التجار الهنود يأتون إليها بالأرز والطحين والملابس الهندية والعبيد في مقابل ما يأخونه من ظهور السلاحف(٥١). وقد استمر اللبان على رأس أهم السلع والمنتجات المحلية التي اشتهر بها إقليم الشحر في العصر الإسلامي، وكان يسمى كذلك في المصادر الإسلامية بالكندر، قال الشاعر:

اذهب إلى الشحر ودع عمانا
إلا تجد تمرًا تجد لبانًا(٥٢)

وهذا يدل على اختصاص إقليم الشحر وشهرته باللبان، وقال السيرافي : وليس يوجد له شجر -أي اللبان- في سائر الأرض إلا بالشحر، وأنه كان يتفاضل في الجودة والنوعية (٥٣)، وذكر ابن حوقل أن اللبان الذي يستعمل في الآفاق كان من بلاد مهرة (٥٤)، ومن مناطق إنتاج اللبان المشهورة في إقليم الشحر: مرباط وظفار، حيث كانت جبال مرباط تنبت شجر اللبان ومنها يصدر إلى جميع المشارق والمغارب(٥٥)، ونقل الحموي عن أحد أبناء مرباط أن اللبان لا يوجد في الدنيا إلا في جبال ظفار وهو غلة لسلطانها يأخذه أهل البادية إلى ظفار، فيأخذ السلطان قسطه ويعطيهم قسطهم، ولا يقدرون على حمله لغير ظفار أبدا، فإذا بلغ السلطان أنهم نقلوه لبلد آخر أهلكهم.(٥٦)

ومن منتجات إقليم الشحر النباتية الأخرى والتي تستخلص من أشجاره ونباتاته: الصبر، وهو نوع من أنواع الصموغ، وكانت تنمو أشجاره في الشحر وجزيرة سقطرى، والصبر السقطري أجوده وأشهره، وهو أحمر، وهناك نوع آخر أسود ينمو في جهات حضرموت والأحقاف(٥٧)، كما عرفت بلاد الشحر بإنتاج المقل

الأزرق وهو أحد أنواع الأصماغ، وتنمو أشجاره ما بين الشحر وعمان [٥٨]، ومن نباتات العطريات التي اشتهرت في الشحر كذلك أشجار "المر"، وأشار بعض المؤرخون إلى منطقة بعينها في الإقليم عرفت باسم بلاد المر[٥٩]، والأرجح أنها عرفت بذلك لشهرتها بوفرة نبات المر.

وأشار ياقوت إلى شجر يسمى الدادي ينبت في جبال مرباط، وقال أنه كان يستخدم في صناعة النبيذ[٦٠]، وقد عرفت ظفار بكونها منطقة يزرع بها مختلف أشجار الثمار والفواكه فكان ينبت فيها من ثمار الهند: النارجيل والتنبل، والفوفل والعنبا وهي كما قال ابن سعيد المغربي كالبطيخ[٦١]، كما ذكر ابن المجاور بأن ظفار كانت تشبه الحديقة من الأشجار المختلفة من عدة أقاليم ففهيا من فواكه الساحلية –يقصد سواحل أفريقيا الشرقية-: قصب السكر والموز، ومن فواكه العراق: الرمان والعنب، ومن مصر: الليمون والنارنج، ومن السند: النبق، ومن الحجاز: الدوم وهو المقل[٦٢].

ومن الثروات الطبيعية في إقليم الشحر أيضًا المواشي والدواب، فقد كانت أموال مهرة تعتمد على الإبل والمعز[٦٣]، وكانت الإبل المنتجة عند المهرة كما قال الإدريسي "لا يعدل بها شيء في سرعة جريها، ومن غريب ما ينسب إليها أنها تفهم الكلام وتعلم ما يراد منها بأقل أدب تعلمه ولها أسماء إذا دعيت بها جاءت من غير تأخير ولا توان"[٦٤]، وقال الحميري إن الإبل المنتجة عند عرب الشحر لا يعدل بها شيء[٦٥]، وكانت إبلهم ودوابهم تعلف بالسمك المعروف بالوزف وهو سمك صغير يصاد ويشمس وتعلف به الدواب والإبل[٦٦].

ومن مظاهر شهرة إبل إقليم الشحر أن خبرها بلغ الآفاق حتى ضرب المثل بالإبل المهرية وتنافس العرب على اقتنائها[٦٧]، وأصبح مصطلح مهري أو مهارى اسمًا للنجيب من الإبل مطلقًا[٦٨]، وقد كان من الإبل المهرية عدة أصناف وأنواع نسبت إلى رجال وبطون من مهرة أتينا على ذكرها سابقًا ومنها: الإبل العيدية، والقرطية، والحوكشية، والبيحانية، والقرضمية، كما اشتهرت كذلك الإبل الصدفية نسبة إلى قبيلة الصدف، والمهرة والصدف من القبائل القديمة في المنطقة.

ومن عجيب ما يذكر من استخدامات الإبل في الإقليم أن أهل الشحر كانوا يركبون إبلهم بالليل، فيسيرون عليها على ساحل بحرهم، حتى إذا أحست بالعنبر بركت عليه، لكونها قد ريضت لذلك واعتادته، فيتناوله الراكب ويلتقطه[٦٩].

وقد عرف الإقليم كذلك بوفرة الأسماك، واشتهر بها وبتصديرها، فقد كان من خصائص اليمن كما ذكر البشاري: حيتان مهرة [٧٠]، وكانت مدينة الشحر معدن وموطن السمك العظيم، وكان يصدّر منها إلى عمان وعدن والبصرة وأطراف اليمن[٧١]، كما ذكر الإدريسي أن مدينة حاسك كان يوجد بها مصيد للحيتان الكبيرة[٧٢]، وإلى جانب ذلك اشتهر من أسماك الشحر "سمك الوزف"، وهو نوع من الأسماك الصغيرة التي كانت تصطاد، ويتم تجفيفها فتعطى علفًا للدواب والإبل [٧٣]، وامتهن أهل الشحر كذلك مهنة استخراج زيوت السمك، فكانوا ينتجون زيتًا يسمى الصيفة، ويصدرونه للخارج، وكانت أكثر مساجد عدن واليمن والحجاز تستخدمه في إيقاد مصابيحها[٧٤].

ومن التجارات القائمة على البحر وموارده تجارة تصدير ظهور السلاحف، وهي التجارة التي كانت موجودة منذ ما قبل الإسلام في المنطقة، وقد اشتهرت جزر خرتان ومرتان -الحلانيات- بتصدير نوع مشهور منها يسمى الذيلعان والذبل، وكان أهل اليمن يستوردونها ويستخدمونها قصاعًا وأواني لغسلهم وأكلهم [٧٥]، وكانت توجد عند رأس الجمجمة –رأس الحد- وهو آخر حدود إقليم الشحر مغايص للؤلؤ [٧٦].

أما أشهر ثروات الإقليم البحرية والتي لاقت شهرةً واسعة فكانت العنبر، وهو كما قال اليعقوبي: أنواع كثيرة، وأجود أنواعه وأرفعه وأفضله وأحسنه لونًا وأصفاه جوهرًا وأغلاه قيمة هو العنبر الشحري[٧٧]، وكان مدورًا أزرق اللون، ويعرف عند العطارون بالعراق وفارس بالنّد[٧٨]، ونظرًا لغلاء ثمنه وارتفاع قيمته كان البعض يعمد إلى الغش فيغالط به العنبر المغربي الذي كان يشابهه في اللون[٧٩].

وكان كل من وجد من العنبر شيئا قل أو كثر من أهل المنطقة حمله إلى ممثل السلطان ودفعه إليه، وأخذ مقابل ذلك مكافأة وعوضًا، وقيل إن العنبر كان لا يقع إلا وقت هبوب ريح الأزيب[٨٠]، وهي رياح تهب من الشمال الشرقي وتبدأ في سبتمبر وأكتوبر وتشتد في ديسمبر

ويناير حتى تهدأ في فبراير ومارس وفيها تسافر السفن الى الشواطئ الأفريقية[٨١].

قال الإدريسي أن العنبر الجيد كان كثيراً ما يقع إلى أهل جزر خرتان ومرتان –الحلانيات- فكانوا يبيعونه في عمان وعدن بأرفع وأعلى ثمن وقيمة[٨٢]، ونظراً لجودة العنبر الشحري فقد كان كثيراً ما يدخل في صناعة تركيب عطور الخلفاء، ومن تلك العطور المشهورة: غالية الخليفة الواثق، وغالية أم الخليفة المقتدر والتي خصصتها لتبخير وتعطير بيت الكعبة المشرفة وبيت المقدس[٨٣].

وذكر الإدريسي أن الخليفة العباسي هارون الرشيد بعث إلى اليمن قوماً من قبله يبحثون عن العنبر ويسألون عنه وعن مصدره، فأخبرهم أهل عدن وشرمة وحاسك أنه شيء تقذف به عيون في قعر البحر فيسوقه الموج إلى الساحل[٨٤]، وهذا يوضح لنا مدى الأهمية الكبيرة التي كان يحظى بها العنبر الشحري لدرجة أن يبعث الخليفة في بغداد وفداً للسؤال عنه، ولهذا نرى اهتمام بعض الحكام بالعنبر وفرضهم الضرائب عليه، ومن ذلك ما أشار إليه ابن حوقل بأن أبو الجيش إسحاق بن إبراهيم الزيادي كانت له ضريبة على العنبر بسواحل عدن وما يليها.[٨٥]

كما إن أهل الشحر لم يكتفوا بتصدير ما تنتجه بلادهم من موارد، بل توجهوا كذلك لممارسة إعادة التصدير وتوريد المنتجات التي قد لا تتوفر في بلادهم، ومن ذلك أن مدينة الشحر كانت تصدر التمور التي تأتيها من حضرموت [٨٦]، وعرفت ظفار بنوع من أنواع الخشب العطري المسمى القسط، وكان يجلب إليها من الهند، ومن ظفار يعاد تصديره، فعرف بالقسط الظفاري نسبة إليها[٨٧].

واشتهرت ظفار أيضاً بتصدير الخيول التي كان يجلبها التجار العرب إليها، فتحمل منها إلى الهند [٨٨]، وذكر ابن المجاور أن الخيول كانت تجلب عبر طريق تجاري كان يربط بين ظفار ومرباط ببغداد، فكان البدو يجلبون الخيول إلى المنطقة ويأخذون عوضاً عنها العطور والبر [٨٩]، وأشار كذلك إلى أن الخيل في ظفار كانت تجلب أيضاً من سيراف ببلاد فارس، وأن مرباط قد سميت بهذا الاسم لأنها كانت مرابط لتلك الخيول[٩٠]، فقد كان لميناء سيراف في فارس ارتباطاً مع موانئ عدن والشحر ويستقبل السفن القادمة منهما.[٩١]

وكان بعض سكان الإقليم يسافرون إلى جهات خارجية ويجلبون منها بضائع وسلعاً ويعيدون بيعها وتصديرها من جديد بأثمان مرتفعة، ومن ذلك أن أهل جزر خرتان ومرتان –الحلانيات- كانوا يقصدون إحدى الجزر في بحر الزنج، والتي كانت مشهورة بكثرة القرود فيها، فيقومون باصطياد القرود عبر الاحتيال عليها، ومن ثم يأخذونها معهم إلى اليمن فيبيعونها هناك بالثمن الكثير، حيث كان أهل اليمن يستخدمونها في حوانيتهم للحراسة[٩٢]، كما كان أهل مرباط يسافرون إلى الجزر الصغيرة المحاذية لجزيرة سرنديب - سريلانكا- وكانت معروفة بأشجار النارجيل، فيقومون بقطع أخشاب النارجيل ويصنعون من ليفها حبالاً ويربطون بها بقية الأخشاب ويعملون منها ما يشبه المراكب، ويعودون إلى بلادهم وهم يسوقون معهم تلك المراكب التي صنعوها من أخشاب النارجيل، وهناك يبيعون تلك الأخشاب ويتصرفون بها[٩٣].

وشهدت ظفار خلال العهد المنجوي نشاطاً وازدهاراً لامس مختلف أوجه الحياة الاقتصادية والحضارية، فتوسعت مدينة ظفار في عهدهم وازدهرت[٩٤]، فكثرت فيها المباني، وشهد جامعها الكبير وسورها توسعةً ملحوظة[٩٥]، وكانت إدارة المنجويين للمنطقة إدارةً جيدة، حيث أنشأوا بها المستوطنات والقلاع، وهو ما ساعد على تحقيق نقلة حضارية لها[٩٦]، ومن تلك القلاع: قلعة قصبار[٩٧]، كما اتخذوا شصر في بادية ظفار موقعاً إدارياً للقوافل التجارية [٩٨]، عدا عن قيامهم ببناء العديد من القلاع وأبراج الحماية في أماكن متعددة وفي نقاط استراتيجية في الجبال والسهل والبادية الظفارية[٩٩].

كما شهد النشاط الزراعي في المنطقة خلال عهدهم تطوراً كبيراً، حيث اعتنى حكامهم بالنشاط الزراعي وأولوه اهتمامهم[١٠٠]، فكانت زراعة الأرياف رائجةً وعامرة في عهدهم، فزرعت قمم الجبال وسفوحها وأعماق الوديان، وشقت قنوات الماء[١٠١]، وكان لسهل حمران أهميةً كبيرة في مجال النشاط الزراعي[١٠٢].

وشهد الجانب التجاري والاقتصادي خلال العهد المنجوي تطورًا ملحوظًا، فانتعشت التجارة مع الصين، وتبودلت بين البلدين مختلف السلع والبضائع(١٠٣)، وأصبحت العاصمة مرباط معروفة لدى الصينيين في عهد المنجويين، ويذكر مثلاً أن بعثةً تجارية قدمت من مرباط إلى الصين عام ٤٨٢هـ/١٠٨٩م(١٠٤)، ومن أمثلة البضائع الظفارية التي لاقت رواجًا في الصين وذكرتها المصادر الصينية ما قاله الصيني تشو كو فيي عام (٥٧٣هـ/ ١١٧٨م) حيث ذكر أن أهم البضائع القادمة من ما لي با (مرباط): البخور والعنبر واللؤلؤ والزجاج غير الشفاف وقرن الكركدن والعاج والمرجان والمر ودم الأخوين وغيرها(١٠٥).

ومن البضائع التي كانت متوفرة في مرباط آنذاك الحديد، حيث يذكر التاجر اليهودي يوسف اللبيدي في سنة (٤٩١هـ/١٠٩٨م) أنه اشترى الحديد بمرباط وأرسله لأحد زبائنه كتعويض عن البضائع التي فقدها في رحلته(١٠٦)، وبلغت شهرة ميناء مرباط وازدهار التجارة خلال العهد المنجوي درجةً نجد فيها بعض التجار يتواصون فيما بينهم ويتناصحون بالإتجار معها(١٠٧)، كما أولى المنجويون قطاع المواشي اهتمامًا ورعايةً جيدة، فكانت من أهم القطاعات التي عولوا عليها(١٠٨)، ومن أبرز التجارات التي عُرف بها الإقليم آنذاك تجارة الخيول، التي كانت رائجة في عهد السلطان الأكحل، ويصدر من مرباط إلى الهند والصين وشرق إفريقيا وغيرها من البلدان(١٠٩).

كما ظهرت في إقليم الشحر عدة مدن وموانئ مهمة، أسهمت بشكل أو بآخر في العملية التجارية والاقتصادية، ومنها ميناء حيريج في المهرة والذي اكتشفت فيه بقايا تعود إلى بداية الإسلام أو إلى فترة ما قبل الإسلام، وكان الميناء نشطا في التجارة الدولية نظرا لوقوعه على طرق السفن العباسية بين الخليج العربي والبحر الأحمر وكان ربما أيضا مكانا للتزود بالبخور المحلي(١١٠)، كما شهدت موانئ أخرى في المهرة مثل خلفات وشروين حالة من التطور في ذلك الوقت مع وجود تنوع للتجارة ووجود واردات إيرانية وصينية وهندية وأفريقية في هذه المواقع(١١١).

ومن الموانئ المهمة في الإقليم ميناء شرمة، حيث تشير الاكتشافات الأثرية في شرمة الى أن الموقع كان ميناء ثريًا ونشطًا في القرن ١١م، وله روابط تجارية قوية مع الصين وأفريقيا، وكان تصدير البخور أحد الأسباب الرئيسية لثراء الميناء، وتشير الدلائل إلى أن شرمة لعب دورًا محدودا في تاريخ التجارة الإسلامية حيث كان عمره قصيرًا (١١٢)، حيث تعرض للتدمير، ربما أدى تدمير ميناء شرمة في منتصف القرن ١٢م إلى تغيير في التجارة في المنطقة وكان لذلك دورًا في خراب وتراجع ميناء شروين، كما إن ميناء الشحر شهد أيضًا حقبة من التدهور، وهو التراجع الذي استمر حتى استؤنف النشاط الاقتصادي في حضرموت والمهرة نهاية القرن ١٣م(١١٣).

ويُعَدّ ميناء الشحر الميناء الرئيس لحضرموت، وقد اشتهر بتصدير العنبر وكانت له ارتباطات تجارية مهمة مع كثير من الأقطار والشعوب كعمان والعراق والحجاز وفارس والهند والصين والحبشة، واشتهر هذا الميناء بتصدير اللبان والإبل المهرية وكانت له شهرة عالمية في إنتاج الصمغ العربي.(١١٤)

وكان لميناء جزيرة سقطرى شهرة واسعة حيث اشتهرت الجزيرة بمنتجاتها كالصبر والأسماك واللؤلؤ مما جعلها تكتسب علاقات تجارية مع عدد كبير من البلدان، وكانت سواحل الجزيرة صالحة ومهيأة لاستقبال السفن التجارية الكبرى، وهو ما شجع التجار من أماكن ودول عديدة على قصدها. (١١٥).

ثالثًا: ملامح من الحياة الاجتماعية لإقليم الشحر

حظي إقليم الشحر بمجموعة من الخصائص الاجتماعية والثقافية عبر مراحله التاريخية المختلفة، وكان لها شيء من الحظ في التقييد بالمصادر التاريخية، ومن ذلك ما ذكره الهمداني عن بطليموس في وصفه لسكان بلاد مهرة -الذين أطلق عليهم أهل البراري- بأنهم أناس يشاكلون الأسد والشمس، ولذلك "صاروا سليمي الصدور رحماء القلوب، محبين لعلم النجوم يعظمون الشمس خاصة من بين النجوم ويسجدون لها"(١١٦)، ومما عرف به أهل إقليم الشحر في العصور

الإسلامية، أنهم قوم "كالوحوش في صورهم وأشكالهم"(١١٧)، ووصف ياقوت الحموي أهل مرباط بأنهم أهل "صلاح مع شراسة في خلقهم وزعارة وتعصب"(١١٨)، ووصف ابن بطوطة أهل ظفار فقال: "هم أهل تواضع وحسن أخلاق وفضيلة ومحبة للغرباء"(١١٩).

كما وصفت حياة أهل الشحر بكونها حياة تغلب عليها القسوة والضيق، فكانوا "ذوو فاقة وفقر"(١٢٠)، "وفي قشف وضيق عيش"(١٢١)، وذكر المقدسي أنهم "قوم ضعاف الحال سيؤ العيش"(١٢٢)، أما عن عاداتهم في الأكل وطعامهم فقيل بأنهم" لا يعرفون الخبز ولا يأكلونه"(١٢٣) فلا يعرفون الحنطة ولا خبزها، وإنما يقتصر أكلهم على الأسماك والتمور وشرب الألبان، مع قليل من الماء، اعتادوا ذلك وألفوه(١٢٤)، فلا يعولون على غيره من الأغذية، لدرجة أن من دخل البلاد المجاورة وأكل شيئا من الحنطة "وجد لذلك ألما وربما مرض"(١٢٥)، وذكر ابن المجاور أن مأكول أهل ظفار أضافة إلى السمك: الذرة والكنب، ويعملون الهريسة بلحم السمك لا غير(١٢٦)، وذُكر أن أهل الشحر كانوا يطعمون دوابهم ومواشيهم السمك الصغير الذي يجففونه ويطعمونها إياه(١٢٧).

أشار ياقوت الحموي إلى أن زي أهل مدينة مرباط كان زي العرب القديم (١٢٨)، و ربما يكون قوله هذا إشارة إلى الزي التقليدي المعروف الذي يسمى بالصبيغة في ظفار، وهو زي كان يلبسه الرجال قديمًا في ظفار والمهرة وحضرموت، وهو عبارة عن قماش نيلي، تلف قطعة منه على الخصر، وقد توضع منه قطع أخرى على الظهر، وبنفس هذه الصفة وصف ابن بطوطة لباس أهل ظفار فقال: "ولباسهم القطن... ويشدّون الفوط في أوساطهم عوض السراول وأكثرهم يشدّ فوطة في وسطه ويجعل فوق ظهره أخرى"(١٢٩)، وهو ما يفيدنا بأنه اللباس المقصود، والذي كان يستخدم منذ عصور متقدمة.

وعرف أهل الشحر حياة الرعي والبداوة التي غلبت عليهم، وتذكر بعض الروايات أن هذه الصفة متأثلة وقديمة في المنطقة ترجع لأيام قوم عاد، حيث يقال إن صفة "ذات العماد" التي وردت في القران الكريم واصفة لعاد وإرم تعني أنهم " كانوا ذوي عمد ينتقلون الى الكلأ "(١٣٠)، فلا يقيمون في مكان محدد بل كانوا بدوًا سيارة متنقلون، وأهل خيم ذات أعمدة(١٣١)، وقد أكدت الكشوفات الأثرية أن مهنة الرعي والتنقل كانت حاضرةً وبقوة في حياة سكان الإقليم قديمًا(١٣٢).

وعرف عن سكان بلاد الشحر والمهرة في العصور الإسلامية ارتباطهم الكبير بالماشية وخاصة الإبل والماعز، فوصفهم الحميري بأنهم " أكثر أهل الأرض رواحل وجل مكاسبهم الإبل والمعز"(١٣٣)، بل ونسبت إلى المهرة فصيلة مشهورة من الإبل عرفت بالإبل المهارى أو المهرية(١٣٤)، كما اشتهرت بطون خاصة من مهرة بفصائل إبل معينة، ومنها كما قد مر معنا: الإبل القرطية المنسوبة إلى بطن من مهرة، والحوكشية نسبةً لرجل من مهرة، والعيدية وهي أشهرها نسبةً لبني العيد بن الندغ بن مهرة.

وقد وبلغت شهرة الإبل المهرية مبلغًا واسعًا حتى وصل نبأها وخبرها إلى الخلفاء، فيذكر أن الخليفة الأموي سليمان بن عبد الملك قد كتب الى عامله باليمن ليشتري له نجائب مهرية(١٣٥)، وهذه الشهرة والصيت الكبير لإبل الإقليم جعلته أحيانًا هدفًا لغارات السلب والنهب فنجد أن بعض بني الحارث بن كعب في نجران يشنون غارة في حوالي القرن (٣هـ/٩م) على بطن من المهرة يدعى الغوافر، استهدفوا فيها الإبل النجيبة التي كانت لهذا البطن المهري(١٣٦).

وربما كان لغلبة صفة البداوة وحياة التنقل والترحال في الإقليم دورًا في عدم وجود حضاري قوي، فنجد بعض المؤرخين يذكرون بأن أهل المنطقة كانوا قليلو الصناعات(١٣٧)، ولم يكن في بلادهم وجبالهم مدينة مشهورة(١٣٨)، وليست لهم قرى(١٣٩)، وهذه الإطلاق غير صحيح في عمومه، حيث شهدت المنطقة وجود قرى ومراكز حضرية متعددة، وخاصة على طول ساحلها بدءً من حاسك شرقًا إلى ريسوت وما بعدها غربًا وقد أشرنا إلى أكثرها في الباب الأول المتعلق بجغرافيا الإقليم، ولكنه يعطينا لمحةً عن مدى غلبة الحياة الريفية والبدوية على الإقليم بشكل عام.

وتشير بعض الروايات الإخبارية إلى أن عوص وحول ابنا إرم وجرهم كانوا أول من أنطقه الله بلسان لم يكن قبلهم، وأنهم أول من تكلم العربية وكان أهل المسند: عاد وجرهم وأميم وغيرهم من العرب البائدة، فكان لسانهم وكتابهم المسند، وكان لسان مهرة يسمى الحويل(١٤٠).

ومما عرفت به بلاد الشحر ولفت انتباه المؤرخين والرحالة تميزها بوجود لغات وألسن "منهم وفيهم لا يفهمها إلا هم كما قال ابن المجاور[١٤١]، ووصف بعضهم هذا اللسان باللسان المستعجم جداً، والذي لا يكاد يفهم، وأنه اللسان الحميري القديم[١٤٢]، في حين نسبه البعض الآخر لقوم عاد[١٤٣]، وقال الهمداني أن أهل الشحر والأسعاء ليسوا بفصحاء ويشاكلون العجم[١٤٤]، ومما يلاحظ على هذه الإشارات التي تطرقت لذكر لغة سكان إقليم الشحر عدم تفريقها بين تلك الألسن وتنوعها، بل اكتفائها فقط بذكر تميزها واستغلاق فهمها على غيرهم من العرب، في حين أن منطقة الشحر التاريخية تتميز بتنوع لغوي مميز، حيث تتواجد فيها عدة لغات قديمة لا تزال متداولة ومستخدمة إلى زمننا الحالي، ومنها: اللغة الشحرية (الجبالية)، والمهرية، والهبيوت، والبطحرية، والحرسوسية.

وحين نأتي للغة العربية الفصحى في بلاد الشحر، فلا يعرف على وجه الدقة الفترة الزمنية التي دخلت فيها إلى الإقليم وشاع استخدامها، وذهب علوي الحداد إلى أن لغة مضر –العربية الفصحى- قد انتشرت في حضرموت واليمن والمهرة مع مجئ قبيلة كندة[١٤٥]، كما إن وجود الروابط والتواصل بين بعض القبائل العدنانية التي تتكلم الفحصى مع إقليم الشحر، بل واستقرار بعض بطونهم فيه كما مر معنا من تميم وبكر بن وائل وغيرهم، كان له على الأرجح دورًا في نشر هذه اللغة وجعلها لغةً دارجة ومستخدمة في المنطقة.

وتوجد إشارات تفيد بأن بعض أبناء الإقليم من المهرة قبل الإسلام كانوا يتقنون اللغة العربية الفصحية لدرجة نظمهم قصائد بها، فظهر منهم شعراء سجلت قصائدهم في المصادر، كمرضاوي بن سعوة المهري وخالته خويلة الريامية [١٤٦]، وكرز بن روعان الهنسمي المهري[١٤٧]، وعلجوم المحاربي[١٤٨] وعواء بن ضمضم المهري[١٤٩] غيرهم.

ومن اللغات التي من المرجح أنها كانت موجودة ومتداولة في الإقليم قديمًا لغة ولسان أهل حضرموت، حيث كانت لهم لغة خاصة، والتي تعتبر ضمن ما يعرف بمجموعة لغات العربية الجنوبية القديمة إلى جانب المعينية والقتبانية والسبئية[١٥٠]، ويعود تاريخ هذه اللغات كما قدرّه بعض الباحثين إلى عام ١٠٠٠ ق.م[١٥١] وكانت اللغة الحضرمية اللسان الذي كانت تتكلم به قبيلة الصدف إحدى القبائل القاطنة في إقليم الشحر، وذلك كما قال الهمداني بسبب دخول الصدف في حضرموت "حتى تكلموا لسانهم وتسموا بأسمائهم"[١٥٢].

ومعلوم ان لغات ممالك جنوب الجزيرة العربية كانت تكتب بخط المسند، وقد تم العثور على نقوش عدة خطت بهذا الخط في إقليم الشحر، ومن ذلك تلك النقوش التي اكتشفت في ظفار، سواء في منطقة خور روري – سمهرم- أو في المناطق الأخرى من ظفار، وقد حوت تلك النقوش إشارات وأخبار عن أرض سأكلان وما تم فيها من تشييد بناءً على أوامر ملوك حضرموت، كما وضحت بعض الملامح الدينية التي كانت في المنطقة والقائمة على عبادة إله القمر (سين)[١٥٣].

وتذكر أسمهان الجرو أن النقوش القديمة التي اكتشفت في ظفار تنقسم إلى نوعين: الأول وهي تلك التي كتبت بخط المسند العربي الجنوبي، والثانية هي تلك النقوش المتكوبة بخط بدائي قريب من الخط الثمودي وخط المسند[١٥٤]، وترى أن النقوش المكتشفة في كهوف وجبال ظفار تعتبر الأقدم، وأنها انتشرت بعد ذلك وبنفس الأسلوب في حضرموت والمهرة وسقطرى.[١٥٥]

كما تدل بعض الدراسات على وجود تداخلات لغوية بين اللغة المهرية ولغات ممالك جنوب الجزيرة العربية، ففي المهرية خصائص صوتية كالتي توجد في النقوش القديمة في اللغة الحضرمية كما احتفظت المهرية أيضًا ببعض الصيغ السبأية[١٥٦]، كما يوجد نوع من التقارب بين اللغة المعينية والمهرية[١٥٧]، وذهب سكوف إلى أن اللسان العربي الجنوبي المعاصر –يقصد به اللغات الجنوبية المعاصرة في ظفار والمهرة- هو في الواقع امتداد للسان الحضرمي القديم.[١٥٨]

وقد تميزت اللغة العربية الدارجة في إقليم الشحر بعد ذلك ببعض الخصائص اللغوية، حيث نجد بعض اللغويين والنحويين يشيرون إلى أن اللغة العربية المستخدمة في بلاد الشحر كانت تتميز باستخدامات وتراكيب ومصطلحات لغوية، لدرجة وصفت به لغتهم العربية وبعض استخداماتها بكونها لغةً "مرغوب

عنها"[١٥٩]، ولغة "شنعاء"[١٦٠]، وذكر الفراهيدي بأن أهل الشحر واليمن كانوا يكسرون كل فعيل وهو أمر قبيح[١٦١].

ومن الظواهر اللغوية في لغة أهل الشحر العربية ما يعرف بالكشكشة، وهو جعلهم الشين بدلا من الكاف[١٦٢]، ومثال ذلك كما يذكر المسعودي قولهم: "هل لش فيما قلت لش، وان تجعلي الذي معي في الذي معش"[١٦٣]، كما ذكر الثعالبي "اللَخْلَخَانيَّة" كظاهرة من ظواهر اللغة التي ترد في لغات أعراب الشحر وهي كقولهم: "مشا الله يريدون ما شاء الله"[١٦٤]، وقد أورد عدد من أصحاب المعاجم كلمات كان استخدامها خاصًا بأهل الشحر، بحيث أن أغلبها مما يرغب غيرهم عن استخدامه، ومن ذلك : الخسف وهو الجوز، والواحدة خسفة[١٦٥]، و كذلك "اليروع" كصبور: أي الفزع والرعب[١٦٦]، ومن ذلك كملة المصر: بمعنى: الحد فيقال اشترى الدار بِمصورِها أي بحدودها[١٦٧]، ومن كلامهم كذلك قولهم الشلحاء للسيف [١٦٨].

وربما تكون لغة أهل الشحر الدارجة العربية قد تأثرت باللغات القديمة التي يتكلمها أهل الإقليم كالمهرية والشحرية وغيرها، وهو أمر طبيعي يفرضه واقع التداخل الاجتماعي والتاريخي واللغوي، ومن مظاهر هذا التأثر المتبادل قول أهل الشحر غيد غيد أي اعجل[١٦٩]، فهذه الكلمة تستخدم في الشحرية والمهرية بمعنى اذهب أو أسرع بالذهاب، ومن ذلك أيضًا ما أورده ابن دريد في جمهرته من أن "الشوظ" كلمة ولغة مرغوب عنها يتكلم بها أهل الشحر، وتعني النار[١٧٠]، والشوط في الشحرية النار، وغير ذلك مما أورده أصحاب المعاجم وكتب اللغة من عربية أهل الشحر، والذي لو تتبع وأفرد في دراسة لكان أمرًا ذو فائدة.

خاتِمَةٌ

أرجو في ختام هذه الدراسة التاريخية أن أكون قد وفقت لإبراز بعض المكونات والخفايا في تاريخ إقليم الشحر، وأن يكون فيما قدمته النفع والفائدة للباحثين والمهتمين بتاريخ هذا الإقليم بشكل خاص، وما كان دافعي للمضي في إنجاز هذا العمل إلا إدراكي بقلة وندرة الدراسات المتخصصة في تاريخ هذه المنطقة من شبه جزيرة العرب.

وبعد هذا العرض والوقفات التي استعرضناها خلال هذا البحث، وكما هو معهود في ختام كل دراسة علمية وتاريخية أعرض هنا بعض أهم النتائج التي خلصت إليها دراستنا، وأهمها ما يلي:

- كشفت الدراسة أن إقليم الشحر يعد إقليمًا مميزًا من أقاليم الجزيرة العربية، له ملامحه الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المميزة.
- رجحت الدراسة أن مفهوم "الشحر" في أصله يطلق على ذلك النطاق الجغرافي ذي السلاسل الجبلية التي تخترقها الأودية لتصب في السهول الساحلية الضيقة المحاذية لتلك الجبال.
- كشفت الدراسة عن أهم الملامح الحضارية لإقليم الشحر، وذلك من خلال دراسة واستعراض أوجه تلك الملامح على مستوى الأوضاع الاقتصادية، والاجتماعية.
- أبرزت الدراسة أن إقليم الشحر تميز ببعض الأنشطة الاقتصادية حيث مارس سكانه التجارة مع الأقاليم الأخرى من خلال تصديرهم لعدد من البضائع والمنتجات المحلية التي توفرت في إقليمهم.
- كانت الحياة الاجتماعية في للإقليم تتصف بعض السمات والخصائص سواء على مستوى العادات والتقاليد أو حتى على المستوى اللغوي حيث تميز الإقليم بوجود تنوع لغوي هام تمثل في وجود لغات عربية جنوبية قديمة.
- أوضحت الدراسة أن اللغة العربية الدارجة في الإقليم خلال فترة الدراسة قد اتصفت ببعض الخصائص اللغوية التي ميزتها عن باقي الأقاليم وذلك من خلال وجود ظواهر لغوية متنوعة كالكشكشة واللخلخانية.

الاحالات المرجعية:

(١) المقحفي، إبراهيم. **موسوعة الألقاب اليمنية**، مج: حروف (ش-ظ)، ط١، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت:٢٠١٠، ص٤٤١، و: ص١٤٦.

(٢) رضا، أحمد. **معجم متن اللغة**، ج٣، ب-ط، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٥٩ص٢٨٣.

(٣) مغلطاي، علاء الدين. **إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، تحقيق: عادل بن محمد وأسامة إبراهيم، ط١، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ٢٠٠١ج٤، ص٢٨٧.

(٤) الشحري، علي بن محاش. **لغة عاد**. ط١، المؤسسة الوطنية للتغليف والطباعة، أبو ظبي: ٢٠٠٠، ص٣٥.

(٥) ابن القطاع الصقلي، علي بن جعفر. **الأفعال**، ط١، ج٢، عالم الكتب، ١٩٨٣، ص١٩٨، و: ابن دريد، محمد بن الحسن. **جمهرة اللغة**، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، ط١، ج١، دار العلم للملايين، بيروت:١٩٨٧، ص٥١٣.

(٦) ابن دريد، محمد بن الحسن. **جمهرة اللغة**، تحق: رمزي منير بعلبكي، ط١، ج١، دار العلم للملايين، بيروت:١٩٨٧، ص٥١٣.

(٧) الصغاني، الحسن بن محمد. **التكملة والذيل والصلة لكتاب تاج اللغة** تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ج٣، مطبعة دار الكتب، القاهرة، ١٩٧٣، ص٤٣، و: ابن منظور، محمد بن مكرم. **لسان العرب**، تحق: اليازجي وآخرون، ج٤، ط٣، دار صادر، بيروت: ١٤١٤هـ، ج٤، ص٣٩٨.

(٨) ابن منظور، محمد بن مكرم. **لسان العرب**، تحق: اليازجي وآخرون، ج٤، ط٣، دار صادر، بيروت: ١٤١٤هـ، ص٣٩٨.

(٩) الزبيدي، محمد مرتضى. **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: مجموعة من المحققين وزارة الإرشاد والأنباء، الكويت، ج١٢، ص١٤٦.

(١٠) الهمداني، أبي محمد الحسن بن أحمد بن يعقوب. **صفة جزيرة العرب**. ط٢، تح: محمد بن علي الأكوع، مكتبة الإرشاد، صنعاء:٢٠٠٨م، ص٩٠.

(١١) ابن دريد، نفسه، ج١، ص٥١٣.

(١٢) الصحاري الأزدي، عبد الله بن محمد. الماء: **أول معجم طبي لغوي في التاريخ**، تحق: هادي حسن حمودي، ج٢.

(١٣) يوجد في جزيرة سقطرى نبات يسمى مشحر (انظر: العامري، **موانئ حضرموت**، ص١٧)، كما ذهب علي محسن آل حفيظ إلى احتمالية تسمية جبال ظفار باللغة الشحرية "شحير" لوجود هذا النوع من الشجر فيها! (انظر: آل حفيظ، **من لهجات مهرة وآدابها**) ولكن يبقى التساؤل المطروح هو ما نوع هذا النبات؟ وأي نبات هو المقصود؟ وهل هو موجود ومنتشر بجبال ظفار فعلاً؟ وذلك حتى نستطيع ترجيح هذا القول من عدمه.

(١٤) الجوهري، إسماعيل بن حماد. **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**. ج٢، ط٤، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت: ١٩٩٠م، ص٥٩٤، و: الحربي، إبراهيم بن إسحاق. **غريب الحديث**. تحقيق: سليمان إبراهيم محمد العايد، ج١، ط١، جامعة أم القرى، السعودية: ١٤٠٥هـ، ص٢٨٧.

(١٥) **اللغة الشحرية**: هي إحدى لغات اللغات الجنوبية المعاصرة في جنوب الجزيرة العربية التي لا تزال تستخدم، ويتحدثها كثير من أهل ظفار بعمان.

(١٦) المعشني، أحمد محاد. **معجم لسان ظفار**، ط١، شركة المجموعة الطباعية، بيروت، ٢٠١٤، ص٥٠٤.

(١٧) المهري، سالم ياسر. **معجم المهرية**، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، ج١، ط٢٠١٣، ٢٠١٣، ص٣٩٣.

(١٨) المشقاص المقصود هنا هو ما يسمى اليوم بمديرية الريدة وقصيعر بحضرموت.

(١٩) إفادة الباحث / بورج بن سبيتي المطري والباحث/ باسل بن عبد الرحمن باعباد. (من منطقة المشقاص-حضرموت).

(٢٠) وهي التي تشمل محافظة ظفار العمانية ومحافظة المهرة ومديريتي الريدة والشحر في الجمهورية اليمنية.

(٢١) الحتروشي، سالم بن مبارك. **خصائص ظفار الجغرافية**، بحث منشور ضمن بحوث ندوة ظفار عبر التاريخ، ط٢، المنتدى الأدبي، ٢٠٠٧، ص٣٦.

(٢٢) العامري، معمر محمد عبد الواحد. **موانئ حضرموت من القرن ٣م حتى بداية العصر الإسلامي**، ماجستير في الآثار، غير منشورة، جامعة صنعاء، ٢٠١٩م، ص١١-١٢.

(٢٣) العامري، **موانئ حضرمت**، ص١٣.

(٢٤) الحتروشي، **خصائص ظفار الجغرافية**، ص٣٥-٣٦.

(٢٥) القميري، سالم لحيمر. **المهرة بوابة اليمن الشرقية**، ط١، مركز عبادي للدراسات والنشر، صنعاء، ٢٠٠٠م، ص٧٥.

(٢٦) المقحفي، إبراهيم. **معجم البلدان والقبائل اليمنية**. مج ١، ط١، دار الكلمة للطباعة، صنعاء: ٢٠٠٢م، مج:١، ص٨٥٣.

(٢٧) المقحفي، **معجم البلدان والقبائل اليمنية**، ج١، ص٨٥٣.

(٢٨) القحفي، **معجم البلدان والقبائل اليمنية**، ج١، ص٨٥٤.

(٢٩) المقحفي، **معجم البلدان والقبائل اليمنية**، ج١، ص٨٥٢.

(٣٠) السقاف، عبد الرحمن بن عبيد الله. **إدام القوت في ذكر بلدان حضرموت**، تحقيق محمد باذيب ومحمد الخطيب، ط١، دار المنهاج، جدة: ٢٠٠٥، ص٧١.

(٣١) المهري، سليمان بن أحمد بن سليمان **شرح تحفة الفحول في تمهيد الأصول**. مخطوط، نسخة مصورة، ق٥٥.

(٣٢) الزمخشري، **الجبال والأمكنة والمياه**، المحقق أحمد عبد التواب عوض، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٩م، ص١٩٧.

(٣٣) الفراهيدي، الخليل بن أحمد. **العين**، تحق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، ج٣، ب-ط، دار ومكتبة الهلال، ب-م، ب-ت، ص٩٣.

(٣٤) الحربي، إبراهيم بن إسحاق. **غريب الحديث**، تحق: سليمان إبراهيم محمد العايد، ج١، ط١، جامعة أم القرى، السعودية: ١٤٠٥هـ، ص٢٨٧.

(٣٥) الجوهري، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط٤، ج٢، دار العلم للملايين – بيروت، ١٩٨٧ م، ص٦٩٤.

(٣٦) ابن ماكولا، **الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب**، تحق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، ج٤، دائرة المعارف العثمانية – الهند، ص٥٥٥، و: السمعاني، الأنساب، تحق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وآخرون، ج٨، ط١، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ١٩٦٢، ص٦٨.

(٣٧) ابن حبيب، **المحبر**، تحق: إيلزة ليختن شتيتر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ص٢٦٦، و: الصحاري، **الإبانة في اللغة**، ج١، ص٣٢.

(٣٨) الإدريسي، محمد بن محمد بن عبد الله. **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**، ج١، ط١، عالم الكتب، ١٩٨٩، ص١٥٤، و: ابن حوقل، أبو

القاسم محمد. **صورة الأرض**، ب-ط، ج١، دار صادر، بيروت:١٩٣٨م، ص٣٨.

(٣٩) الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد. **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، ج٢، ص٦٩٤، و: ابن بري، عبد الله. في التعريب والمعرب، تحقيق إبراهيم السامرائي، ب-ط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ب-ت، ص٩٤، و: الحميري، نشوان. شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق حسين العمري وآخرون، ط١، ج٦، دار الفكر المعاصر، بيروت، ١٩٩٩، ص٣٣٩١، و: ابن سيده، علي بن إسماعيل. **المحكم والمحيط الأعظم**، تحقيق عبدالحميد هنداوي، ج٣، ص١٠٧، و:الفارابي، إسحاق بن إبراهيم. **معجم ديوان الأدب**، تحقيق أحمد مختار عمر، ج١، ب-ط، مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة، القاهرة، ٢٠٠٣، ص١٨٢.

(٤٠) الهمداني، أبي محمد الحسن بن أحمد بن يعقوب. **صفة جزيرة العرب**. ط٢، تح: محمد بن علي الأكوع، مكتبة الإرشاد، صنعاء:٢٠٠٨م، ص٣٣٤.

(٤١) الطبري، محمد بن جرير. **تاريخ الأمم والملوك** ط١، ج٢، الأميرة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت: ٢٠٠٥، ص٢٧٢.

(٤٢) الزبيدي، **تاج العروس**، ج١٢، ص٤٨١.

(٤٣) السقاف، ابن عبيد الله، **إدام القوت**، ص١٦١-١٦٢.

(٤٤) البكري، أبي عبيد الله عبد الله بن عبد العزيز. **معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع**. مج٣، ج٣، ط١، تحقيق: جمال طلبة، دار الكتب العلمية، بيروت:١٩٩٨م، و: الحربي، إبراهيم بن إسحاق. **غريب الحديث**، تحقيق: سليمان إبراهيم محمد العايد، ج١، ط١، جامعة أم القرى، السعودية: ١٤٠٥هـ، ص٢٨٧.

(٤٥) ابن منظور، محمد بن مكرم. **لسان العرب**، تحقيق: اليازجي وآخرون، ج٤، ط٣، دار صادر، بيروت: ١٤١٤هـ، ص٣٩٨، و: القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري. **تفسير الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: احمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ج١٦، ط٢، دار الكتب المصرية، القاهرة: ١٩٦٤، ص٢٠٤، و: الجوهري، **صحاح اللغة**، ج٢، ص٥٩٤ و: الأزهري، محمد بن أحمد. **الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي**، تحق: مسعد عبد الحميد السعدني، دار الطلائع، ب-م، ب-ت، ص١٠١.

(٤٦) عين بامعبد: قرية صغيرة، واقعة في حد حضرموت الجنوبي الغربي وتتبع محافظة شبوة.

(٤٧) رأس بحري يقع غربي حضرموت وذكر علوي الحداد أنه الحد الفاصل ما بين مخاليف كندة وحضرموت.

(٤٨) الزهراني، ضيف الله بن يحيى. **دور الموانئ اليمنية في التجارة العالمية خلا القرنين ٣و٤م**، دول مجلس التعاون عبر العصور، حصاد مداولات اللقاء السنوي ٧ لجمعية التاريخ والآثار بدول مجلس التعاون لدول الخليج، البحرين، ٢٠٠٧م، ص٢٥١

(٤٩) الوهيبي، خالد بن خلفان. "**التقسيمات الجغرافية والإدارية في شبه جزيرة عمان في العصر الإسلامي الوسيط من القرن ١هـ/٧م إلى نهاية القرن ٩هـ/١٥م**"، مجلة كلية الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة السلطان قابوس، مجلد ١، عدد١، ٢٠١٩، ص٩٧.

(٥٠) مجهول. **الطواف حول البحر الاريثري**، ترجمة:أحمد إيبش، ط١، هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة، ٢٠١٤، ص٥٣.

(٥١) مجهول، الطواف، ص٥٢-٥٣.

(٥٢) ابن خرداذبة، أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله. دار صادر أفست ليدن، بيروت: ١٨٨٩، ص١٢٦.

(٥٣) السيرافي، موسى بن رباح الأوسي. **الصحيح من أخبار البحار وعجائبها**، تحقيق: يوسف الهادي، ط١، دار اقرأ، دمشق: ٢٠٠٦م، ص١٨٨.

(٥٤) ابن حوقل، ص٣٨.

(٥٥) الإدريسي، **نزهة المشتاق**، ج١، ص٥٦.

(٥٦) الحموي، ياقوت. **معجم البلدان**، ج٦، ط٢، دار صادر، بيروت:١٩٩٥، معجم البلدان، ص٢٨٠.

(٥٧) المقدسي، محمد بن أحمد، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، تحقيق: محمد مخزوم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٧، ص٩٣، و: شيخ الربوة، محمد بن أبي طالب الأنصاري. نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، ط٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٨، ص١٠٧، و: الإدريسي، نزهة المشتاق، ج١، ص٥١.

(٥٨) شيخ الربوة، **نخبة الدهر**، ص١٠٨.

(٥٩) الطبري، **التاريخ**، ج٣، والحموي، **معجم البلدان**، ج٥، ص١٠٦.

(٦٠) الحموي، **معجم البلدان**، ج١، ص١٥٨.

(٦١) أبو الفداء، عماد الدين إسماعيل. **تقويم البلدان**، نسخة الكرتونية، ص٧٨، و: المغربي، علي بن موسى بن سعيد. **الجغرافيا**، تحقيق: إسماعيل العربي، ط١، المكتبة التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٧٠، ص١٠٢.

(٦٢) ابن المجاور، يوسف بن يعقوب. **تاريخ المستبصر**، ب-ط، ب-م، ب-ت، ص٢٦٥.

(٦٣) ابن حوقل، **صورة الأرض**، ص٣٨.

(٦٤) الإدريسي، **نزهة المشتاق**، ج١، ص١٥٤.

(٦٥) الحميري، محمد بن عبد المنعم. **الروض المعطار في خبر الأقطار**، تحقيق: إحسان عباس، ط٢، مكتبة لبنان، بيروت:١٩٨٤، ص٣٣٩.

(٦٦) الإدريسي، **نزهة المشتاق**، ج١، ص١٥٤-١٥٥.

(٦٧) العمري، هادي صالح ناصر. **طريق البخور القديم من نجران إلى البتراء وآثار اليمن الاقتصادية عليه**، وزارة الثقافة والسياحة، صنعاء، ٢٠٠٤، طريق البخور، ص٢٩.

(٦٨) حسن، عباس. **النحو الوافي**، ط١٥، دار المعارف، ب-ت، مج٤، ص٦٥٩.

(٦٩) المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ج١، ط١، المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠٠٥، ص١١٧.

(٧٠) المقدسي، **أحسن التقاسيم**، ص٩٣.

(٧١) المقدسي، **أحسن التقاسيم**، ص٩٣.

(٧٢) الإدريسي، **نزهة المشتاق**، ص٥٦.

(٧٣) ابن حوقل، **صورة الأرض**، ص٣٨، وهو ما يعرف محلياً في ظفار اليوم بسمك العيد، ولا تزال عادة تجفيفه وتقديمه كعلف للمواشي مستمرة إلى يومنا هذا. (الباحث)

(٧٤) الدمشقي، أبو بكر بن بهرام. **جزيرة العرب في كتاب مختصر الجغرافيا الكبير**، ترجمة مسعد سويلم الشامان، ط١، مركز حمد الجاسر الثقافي، الرياض: ٢٠٠٧، ص٣٢٧، و: المقدسي، **أحسن التقاسيم**، ص٩٤.

(٧٥) الإدريسي، **نزهة المشتاق**، ج١، ص٥٢.

(٧٦) الإدريسي، **نزهة المشتاق**، ج١، ص١٥٦.

(٧٧) اليعقوبي، أحمد بن إسحاق. **البلدان**، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت: ١٤٢٢، ص١٢٢.
(٧٨) المسعودي، **مروج الذهب**، ج١، ص١١٧.
(٧٩) اليعقوبي، **البلدان**، ص١٢٣.
(٨٠) المقدسي، **أحسن التقاسيم**، ص٩٦.
(٨١) الملاحي، عبد الرحمن. **ملامح من التداخل المعرفي بين ربابنة اليمن وعمان**، ط١، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، ٢٠٠٦، ص٣٥-٣٦.
(٨٢) الإدريسي، **نزهة المشتاق**، ج١، ص٥٢.
(٨٣) النويري، شهاب الدين أحمد. **نهاية الإرب في فنون الأدب**، تحقيق مفيد قميحة، ج١٢، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤، ص٣٠و٣٦و٣٧.
(٨٤) الإدريسي، **نزهة المشتاق**، ج١، ص٦٦.
(٨٥) ابن حوقل، **صورة الأرض**، ص٢٤.
(٨٦) أبو الفداء، **تقويم البلدان**، ص٨٢.
(٨٧) المدني، عباس بن محمد بن أحمد. **مختصر فتح رب الأرباب بما أهمل في لب اللباب من واجب الأنساب**، ب-ط، مطبعة المعاهد، مصر، ١٩٢٦، ص٣٧.
(٨٨) المغربي، ابن سعيد. **الجغرافيا**، ص١٠٢.
(٨٩) ابن المجاور، **تاريخ المستبصر**، ص٢٦٣.
(٩٠) ابن المجاور، نفسه، ص٢٧٠.
(٩١) الزهراني، **دور الموانئ اليمنية في التجارة العالمية**، ص٢٦٣.
(٩٢) الإدريسي، **نزهة المشتاق**، ج١، ص٦٣-٦٤.
(٩٣) الإدريسي، **نزهة المشتاق**، ج١، ص٧٥.
(٩٤) متنزه البليد الأثري، **صلالة**. إصدار مكتب مستشار جلالة السلطان للشؤون الثقافية، سلطنة عمان، ٢٠١٥، ص٨.
(٩٥) متنزه البليد الأثري، مرجع سابق، ص٢٢.
(٩٦) عثمان، محمد عبد الستار. **مدينة ظفار بسلطنة عمان: دراسة تاريخية أثرية معمارية**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية:١٩٩٩م.
(٩٧) المعشني، سعيد بن مسعود. **الآثار التاريخية في ظفار**، مطابع ظفار الوطنية، صلالة:١٩٩٧م، ص٦٦.
(٩٨) متنزه البليد الأثري، مرجع سابق، ص١١١.
(٩٩) آل حفيظ، علي محسن. **من لهجات مهرة وآدابها**، ب-ط، ب-م، ب-ت، ص١٢.
(١٠٠) عثمان، محمد عبد الستار، مرجع سابق.
(١٠١) آل حفيظ، مرجع سابق ص١٢.
(١٠٢) المعشني، سعيد مسعود. مرجع سابق، ص٦١.
(١٠٣) متنزه البليد الأثري، مرجع سابق، ص٩٢.
(١٠٤) الكثيري، سالم بن أحمد. **العلاقات الصينية – الظفارية في عهد الدولة الكثيرية الأولى**، بحث منشور ضمن المؤتمر العلمي: التاريخ والمؤرخون الحضارمة من القرن السادس حتى القرن السابع الهجريين، مركز حضرموت للدراسات التاريخية والتوثيق والنشر، ط١، المكلا – حضرموت: ٢٠١٩م، ص١٧٤.
(١٠٥) الكثيري، سالم بن أحمد. مرجع سابق، ص١٧٦.
(١٠٦) هدية، محمود أحمد. **خطابات التجار اليهود مصدر لرصد حركة التجارة في جنوب الجزيرة العربية خلال العصر الوسيط**: دراسة وثائقية، منشور في مجلة آفاق الثقافة والتراث عدد١٠٧، السنة ٢٧، مركز جمعة الماجد، دبي: ٢٠١٩م، ص٤٢.
(١٠٧) العمري، سعيد خالد. **القصيدة القاصمة لأبي الغنائم أمين الدين الشيزري في محمد بن أحمد المنجوي**، مقال منشور في مجلة: الذاكرة، عدد٤، ٢٠١٩م، ص٣٣
(١٠٨) المرهون الكثيري، عبدالله بن عمر بن جعفر. **الدلائل والأخبار في خصائص ظفار**، تحقيق: عادل حاج باعكيم، ط١، دار الأسعاء للدراسات والنشر، الشحر: ٢٠١٩م، ص٥٦.
(١٠٩) آل حفيظ، علي محسن. مرجع سابق، ص١١.
(110) A. Rougeulle . Ḥayrīğ, Šarwayn, Ḫalfāt, les ports anciens du Mahra , Cnrs, Umr 8167 Orient et Méditerranée, Laboratoire islam medieval . Version avant parution (janvier 2008) d'un article à paraître dans les Annales Islamologiques . p4
(111) A. Rougeulle . Ḥayrīğ, Šarwayn, Ḫalfāt, les ports anciens du Mahra. P18
(112)٢٩٤-AXELLE ROUGEULLE, COASTAL SETTLEMENTS IN SOUTHERN YEMEN . PROCEEDINGS OF SEMINAR FOR ARABIAN STUDIES. 29. 1999 .p١٣٤
(113) A. Rougeulle . Ḥayrīğ, Šarwayn, Ḫalfāt, les ports anciens du Mahra p18
(١١٤) الزهراني، **دور الموانئ اليمنية في التجارة العالمية**، ص٢٥٩-٢٦٠.
(١١٥) الزهراني، **دور الموانئ اليمنية في التجارة العالمية**، ص٢٦٢.
(١١٦) الهمداني، **صفة جزيرة العرب**، ص٧٣.
(١١٧) المغربي، ابن سعيد. **الجغرافيا**، ص١٠٢.
(١١٨) الحموي، **معجم البلدان**، ج٨، ص٢٤١.
(١١٩) ابن بطوطة، محمد بن عبد الله بن محمد بن إبراهيم اللواتي. **رحلة ابن بطوطة**، ج٢، طبعة الأكاديمية المغربية، الرباط: ١٤١٧، ص١٢٤.
(١٢٠) المسعودي، **مروج الذهب**، ١، ١١٧.
(١٢١) السيرافي، **رحلة السيرافي**، تحقيق: عبد الله الحبشي، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ١٩٩٩، ص٨٨.
(١٢٢) المقدسي، المطهر بن طاهر. **البدء والتاريخ**، ب-ط، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد، ب-ت، ٤، ص٧١.
(١٢٣) ابن حوقل، **صورة الأرض**، ص٣٨.
(١٢٤) ابن حوقل، **صورة الأرض**، ص٣٨، الإدريسي، **نزهة المشتاق**، ج١، ص١٥٥.
(١٢٥) الإدريسي، **نزهة المشتاق**، ج١، ص١٥٥.
(١٢٦) ابن المجاور، **تاريخ المستبصر**، ص٢٦٥-٢٦٦.
(١٢٧) ابن حوقل، **صورة الأرض**، ص٣٨، و: الإدريسي، **نزهة المشتاق**، ج١، ص١٥٤-١٥٥.
(١٢٨) الحموي، **معجم البلدان**، ج٨، ص٢٤١.
(١٢٩) ابن بطوطة، **الرحلة**، ج٢، ص١٢٤.
(١٣٠) الحموي، **معجم البلدان**، ٦، ص٣٤٨.
(١٣١) الحميري، نشوان. ص٢ و: البكري، **معجم ما استعجم**، ج٢، ص٥٠، و: الحموي، **معجم البلدان**، ج٦، ص٣٤٨، و: المسعودي، مروج الذهب، ج٢، ص١١١.
(١٣٢) زارنيس، يوريس. أرض اللبان: **دراسة ميدانية أثرية في محافظة ظفار**. ب-ط، ترجمة: معاوية إبراهيم وعلي التجاني الماحي، مطابع النهضة، سلطنة عمان:٢٠٠١م، ص٢٠٧.

(١٣٣) الحميري، **الروض المعطار**، ص٣٣٩.
(١٣٤) عباس حسن، النحو الوافي، مج٤، ص٦٥٩، و: ابن الأجدابي، إبراهيم بن إسماعيل. **كفاية المتحفظ ونهاية المتلفظ في اللغة العربية**، تحقيق السائح علي حسين، ب-ط، دار اقرأ للطباعة والنشر والترجمة، طرابلس-ليبيا، ب-ت، ص٩١. و: النويري، نهاية الإرب في فنون الأدب، ج١١، ص ١١-١١١.
(١٣٥) القزويني، **عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات**، نسخة الكرتونية، ص٤١.
(١٣٦) الهجري، أبو علي هارون بن زكريا. **التعليقات والنوادر**، تحقيق: حمد الجاسر، ط١، ب-م، ١٩٩٢، ص١٨٨٧.
(١٣٧) المقدسي، **البدء والتاريخ**، ج٤، ص٧١.
(١٣٨) المغربي، ابن سعيد. **الجغرافيا**، ص١٠٢.
(١٣٩) رحلة السيرافي، تحق: الحبشي، ص٨٨.
(١٤٠) البكري، **معجم ما استعجم**، ج٦، ص٣٠٨.
(١٤١) ابن المجاور، **المستبصر**، ص٢٧١-٢٧٢.
(١٤٢) العمري، **مسالك الأبصار**، تحقيق: كامل سلمان الجبوري، ج٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١٠، ص٣٣٩.
(١٤٣) رحلة السيرافي، تحق: الحبشي، ص٨٨، و: المغربي، **الجغرافيا** ص١٠٢، و: الإدريسي، **نزهة المشتاق**، ١، ص٥٢.
(١٤٤) الهمداني، **صفة جزيرة العرب**، ص٢٤٨.
(١٤٥) الحداد، **الشامل في تاريخ حضرموت**.
(١٤٦) القالي، أبوعلي إسماعيل بن القاسم. الأمالي، ج١، ط٢، دار الكتب المصرية، القاهرة:١٩٢٦، ص١٢٧.
(١٤٧) ابن عبدربه، أحمد بن محمد. **العقد الفريد**، تحقيق: عبد المجيد الترحيني، ج٣، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت:١٩٨٣، ص٣٢٥.
(١٤٨) الطبري، **التاريخ**، ج٣، ص٣١٧.
(١٤٩) ابن بكار، الزبير. الأخبار الموفقيات، الزبير بن بكار، نسخة الكرتونية، ص١٥٦.
(١٥٠) شيبمان، كلاوس. **تاريخ الممالك القديمة في جنوبي الجزيرة العربية**، ترجمة فاروق إسماعيل، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء، ٢٠٠٢، ص٣٢.
(151) JURIS ZARINS. PERSIA AND DHOFAR ASPECTS OF IRON AGE INTERNATIONAL POLITICS AND TRADE, G. D. Young ; M. W. Chalavas; R. E. Averbeck, eds., Crossing boundaries and linking horizons. Studies in Honor of Michael C. Astour. 1997, ،p628
(١٥٢) الهمداني، **الإكليل**، تحقيق: محمد علي الأكوع، ج٢، وزارة الثقافة والسياحة، صنعاء، ٢٠٠٤، ص٣١
(١٥٣) مسودة بحث بعنوان: **نقوش مسندية في** ظفار، للباحث.
(١٥٤) الجرو، أسمهان، محاضرة وورقة بحث بعنوان: **النقوش العمانية القديمة: كتابة أهل عمان قبل الإسلام**، ضمن ندوة اللغات واللهجات المحكية في عمان، تحت رعاية مجلس البحث العلمي ووزارة التراث والثقافة، ٢٠١٩.
(١٥٥) الجرو، المرجع السابق.
(١٥٦) نيلسن، ديتلف و: فرتز هومل وآخرون. **التاريخ العربي القديم**، ترجمة: فؤاد حسنين علي، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٨، الفصل الأول، ص٢١.
(١٥٧) نيلسن وآخرون، **التاريخ العربي القديم**، فصل٢، ص٦٨.
(١٥٨) JURIS ZARINS. PERSIA AND DHOFAR، ص٦٣٩
(١٥٩) الزبيدي، **تاج العروس**. ج٢٢. ص٤٢٧، و: المعافري، سعيد بن محمد. **الأفعال**، تحقيق حسين محمد محمد شرف، ج٣، ب-ط، مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٥. ص٤٦٦، ابن دريد، **جمهرة اللغة**. ج٢. ص١٠٧
(١٦٠) الزبيدي، **تاج العروس**. ج٣٩. ص٣٩.
(١٦١) الفراهيدي، **العين**. الفراهيدي. ج٧، نسخة الكترونية، ص٣١٧.
(١٦٢) البكري، **معجم ما استعجم**، ص١٤٧.
(١٦٣) المسعودي، **مروج الذهب**، ج١، ص١١٧.
(١٦٤) الثعالبي، عبد الملك بن محمد. **فقه اللغة وسر العربية**، تحقيق عبد الرزاق المهدي، ط١، إحياء التراث العربي، ب-م، ٢٠٠٢. ص٩١.
(١٦٥) العوتبي، الابانة. ج٣. نسخة الكرتونية، ص٤٢.
(١٦٦) الزبيدي، تاج العروس. ج٢٢. ص٤٢٧.
(١٦٧) كراع النمل، **المنتخب من كلام العرب**. نسخة الكرتونية. ص٦٦٧.
(١٦٨) الزبيدي، **تاج العروس**. ج٦. ص٥٠١.
(١٦٩) الزبيدي، **تاج العروس**، ج٨، ص٤٧٥.
(١٧٠) ابن دريد، **جمهرة اللغة**، ج٢، ص١٠٧٥.

ISSN: 2090 – 0449 Online
ARCIF Arab Citation and Impact Factor, [Q3].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.43].

تطور صورة الأرض في المصادر الجغرافية العربية الإسلامية (ق ٣ – ق ٨هـ/ ق٩ – ١٥م)



يوسف المساتي
باحث دكتوراه في التاريخ وعلوم الآثار والتراث
كلية الآداب والعلوم الإنسانية – عين الشق
جامعة الحسن الثاني – المملكة المغربية

مُلَخّص

يهدف هذا المقال إلى رصد أهم مراحل تطور الجغرافية العربية الإسلامية، منذ بواكيرها الأولى في الفترة الأموية وصولاً إلى القرن الثامن الهجري وقت ظهور الموسوعات الجغرافية الكبرى، ومن ثَمَّ الوقوف على المحطات الأساسية لهذه الجغرافية، ورصد المؤثرات الداخلية والخارجية التي نهلت منها، وطبيعة العلاقة بين المعرفة الدينية والمعرفة الجغرافية في هذه المصادر؛ كما يروم المقال من جهة أخرى إلى الوقوف على تمثل صورة الأرض في المصادر الأساسية للجغرافية العربية الإسلامية من القرن (الثالث الهجري/ التاسع الميلادي) إلى القرن (الثامن الهجري/ الخامس عشر الميلادي)، وتحديد تمثل المصادر العربية الإسلامية (الجغرافية) للصورة العامة للأرض وتحديداتها الجغرافية من مساحة، وخطوط طول وعرض، وخط استواء وموقعه، والأجزاء العامرة والفارغة، وغيرها من التحديدات المرتبطة بالصورة العامة لشكل الأرض؟ وذلك من أجل فهم تطور نظرة الجغرافيا العربية الإسلامية لخارطة الكرة الأرضية، والوقوف على المراحل الانتقالية الكبرى في تاريخها، بغية الإجابة على سؤال أساسي وهو إلى أي حد يظل تمثلنا للكرة الأرضية استمراراً للتمثل الوسيطي الذي يُعَدّ بدوره استمرارًا للقديم؟ وهل نحن إزاء سردية جغرافية ثابتة أم متحولة؟

بيانات الدراسة:

تاريخ استلام البحث: ١٠ أبريل ٢٠٢٣
تاريخ قبـول النشـر: ٢١ مايو ٢٠٢٣

كلمات مفتاحية:

الجغرافية؛ الأرض؛ الإدريسي؛ المقدسي؛ الفلك؛ الحموي

معرِّف الوثيقة الرقمي: 10.21608/KAN.2023.331486 

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

يوسف المساتي. "تطور صورة الأرض في المصادر الجغرافية العربية الإسلامية (ق ٣ – ق ٨هـ/ ق ٩ – ١٥م)".- دورية كان التاريخية.- السنة السادسة عشرة- العدد الستون؛ يونيو ٢٠٢٣. ص ٢٩ – ٤٢.

Corresponding author: elmoussatiyoussef@gmail.com
Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com
Egyptian Knowledge Bank: https://kan.journals.ekb.eg
Twitter: http://twitter.com/kanhistorique
Facebook Page: https://www.facebook.com/historicalkan
Facebook Group: https://www.facebook.com/groups/kanhistorique

مُقدِّمَةُ

يتطرق هذا البحث إلى صورة الأرض في المصادر الجغرافية الإسلامية العربية، وذلك من أجل الإجابة عن سؤال أساسي: ما هو تمثل المصادر العربية الإسلامية للأرض وتحديداتها الجغرافية من مساحة، وخطوط طول وعرض، وخط استواء وموقعه، والأجزاء العامرة والفارغة، وغيرها من التحديدات المرتبطة بالصورة العامة لشكل الأرض؟

تهدف الإجابة على هذا السؤال إلى فهم تطور نظرة الجغرافيا العربية الإسلامية لخارطة الكرة الأرضية، والوقوف على المراحل الانتقالية الكبرى في تاريخ هذه الخارطة وطبيعة الانتقالات التي عرفتها، وبالتالي فهم إلى أي حد يظل تمثلنا للكرة الأرضية استمرارًا للتمثل الوسيطي الذي يعد بدوره استمرارًا للقديم؟ بمعنى هل نحن إزاء سردية جغرافية مستمرة؟ أم أننا إزاء سردية جغرافية أخرى بنيت في زمن لاحق؟

من أجل الإجابة على هذا السؤال، كان لابد من الاستعانة بالمنهج التاريخي، وذلك عن طريق جمع النصوص (الجغرافية) وترتيبها كرونولوجيا، وعرض صورة الأرض في كل واحد منها، لفهم تطورها التاريخي، ثم محاولة فهم الأفكار العامة المؤطرة للجغرافيا العربية الإسلامية، ومؤثراتها.

اعترضت هذا العمل صعوبات عدة، أبرزها، الضياع الكامل أو الجزئي لعدد من المصنفات الجغرافية؛ والأخطاء التي شابت عمليات "التحقيق"، فشوهت النصوص الأصلية، حتى غدا التمييز في بعض الأحيان بين النص الأصلي وتدخلات النساخ والمحققين أمرًا صعبًا؛ إضافة إلى صعوبة المصطلحات التي أوردها الجغرافيون، واختلافها من واحد لآخر، وعدم اتفاقهم على معايير أو مصطلحات ثابتة، خاصةً أن كثيرًا من المقاييس (الدرجة، الفرسخ، الذراع...) قد عرفت بعض التحولات التي لازال تحديدها يحتاج لعمل ودراسات أكثر.

تأطرت هذه الدراسة بأسئلة رئيسة، أهمها: ما هي أبرز مراحل الجغرافية العربية الإسلامية؟ كيف حضرت صورة الأرض تطبيقًا (على مستوى الرسوم الجغرافية والخرائط)، وتنظيرًا (على مستوى النصوص)؟

أولاً: مراحل تطور الجغرافية العربية الإسلامية

عرفت الجغرافية العربية الإسلامية ثلاث مراحل أساسية:

١/١-البدايات الأولى

ارتبطت هذه المرحلة بالجانب الديني، حيث كانت جزء من علم الفلك (الجغرافية الفلكية إذا صح التعبير)، الذي كان يسعى إلى ضبط المواقيت (الصلاة، الصيام.. إلخ) حسب المناطق والبلدان؛ كما كانت الجغرافيا متأثرة بالروايات الدينية خاصة الاسرائيليات منها.

١/٢-تطور علم الجغرافيا

بدأت هذه المرحلة خلال الدولة العباسية، وقد تأثرت بعوامل داخلية وخارجية:

العوامل الخارجية: كان على رأسها الاحتكاك بثقافات ومؤثرات خارجية خاصة مع نشاط حركة الترجمة، التي نقلت معرفة شعوب وثقافات أخرى للثقافة العربية الإسلامية، إضافة إلى الحاجة لمعرفة البلدان الأخرى بسبب اتساع حركة التجارة الخارجية، ولعب المسلمين دورًا أساسيًا في الوساطة الدولية.

العوامل الداخلية: كانت الحاجة إلى ضبط البقاع الداخلية، خاصة ما تعلق بالخراج والمداخيل، والتطور العلمي.

خلال هذه المرحلة انفصلت الجغرافية عن علم الفلك واقتربت أكثر من الرحلات، إذ ظهرت كتب علم الأطوال والأعراض، وعلم تقويم البلدان، ووصف الأرض، وصورة الأرض، والعجائب، والمسالك، والممالك. لم تكن هذه المؤلفات اعتباطية، بل أملتها حاجات معينة، فكتب علم الأطوال والأعراض هدفت أساسًا إلى ضبط المواقيت، لتسهيل الشؤون الدينية، وكذلك الأمر بخصوص كتب تقويم البلدان. أما المسالك والممالك، فقد وجهها دافعان كان الأول تجاريا، ويهدف إلى ضبط الطرق التجارية ومعرفتها معرفة دقيقة، من أجل التحكم فيها وتطوير الحركة التجارية[1]؛ وكان الهدف الثاني لهذه المؤلفات معرفة بلاد الإسلام والبلاد الأخرى، وضبطها ضبطا

دقيقا. أما كتب صورة الأرض، فقد وضعت بغرض تطوير المعرفة الجغرافية، متأثرة في ذلك بكتب الرحلات.

وقد تأثرت الجغرافية في هذه المرحلة بثلاثة مؤثرات رئيسة هي:

المؤثر المصري/ البابلي[٢]:

يبدو مؤثر هرمس الحكيم حاضرًا في الثقافة العربية الإسلامية، فحسب المستشرق نللينو في كتابه "علم الفلك عند العرب"، فإن من بين أوائل الكتب التي ترجمت إلى العربية عن الفلك كان كتاب "عرض مفتاح النجوم" المنسوب لهرمس الحكيم[٣]. لازالت شخصية هرمس الحكيم مثار جدل كبير بين الباحثين، فهناك من يعتبرها شخصية وهمية، والبعض الآخر يعتبرها شخصية واقعية، بالعودة إلى المصادر العربية، نجد تضاربا كبيرا حول هذه الشخصية، بعض المصادر التراثية العربية اعتبرت هرمس الاسم اليوناني للنبي ادريس، وهو أول من نظر في علم الفلك والنجوم والكيمياء[٤]. لكن أهم رواية هي التي يقدمها ابن النديم إذ يجعله أول من تكلم عن علم الصنعة، ويشير إلى أنه حكيم بابلي انتقل إلى مصر عند أفول نجم بابل، وأصبح ملكا لمصر، وأنه جمع بين الحكمة والفلسفة، وقد ألف عدة كتب، في علم الروحانيات والفلك والكيمياء، وما يعرف بالطلسمات[٥]. تتقاطع هذه الرواية مع روايات أخرى تدفع في اتجاه الأصل البابلي/المصري لهرمس الحكيم، وبالتالي فسواء كان شخصية واقعية او خيالية، فإن الإشارة هنا للمؤثر المصري/البابلي.

المؤثر المصري/ اليوناني:

لا يمكن الحديث عن الجغرافية العربية، دون الإشارة إلى حضور المؤثر المصري/اليوناني، إذ أن كتاب المجسطي، ثم الجغرافيا لبطليموس (عرف أيضا باسم الأقلوذي)، كان من أهم المصادر التي أخذ منها العرب والمسلمون معلوماتهم، وقد اهتموا كثيرا بكتب بطليموس الأقلوذي، مع الإشارة أن أصولها غير معروفة وأن كل ما وصل فيما بعد كان بناء على الترجمات العربية، وبحسب المصادر العربية فإن أول ترجمة عربية لكتاب الجغرافيا لبطليموس قام بها موسى الخوارزمي تحت عنوان صورة الأرض، كما قام بإضافة معطيات جديدة إليه، وقد استمر التأثير البطليموسي قرونًا من الزمن، على الجغرافية الإسلامية.

المؤثر الهندي:

يذهب بعض الباحثين إلى أن المؤثر الهندي كان أساسيا في الثقافة الجغرافية الإسلامية، ذلك أن الكتاب الذي كان له دور أساسي في بلورة هذا العلم هو رسالة هندية في الفلك يعتقد ان أصلها رسالة وضعها "براهما غيتا" باسم رسالة "براهما سفوطا سدانتا Brahma Sphuta Sidanta عام ٦٢٨م، ومعناها المعرفة والعلم والمذهب، عن طريق عالم هندي اسمه مانكا أو كانكا، أحضرها معه حين كان عضوا في السفارة الهندية إلى بلاط المنصور عام ١٥٤ ه/٧٧١م، وترجمها إبراهيم الفزازي ويعقوب بن طارق، وقد عرفت بالعربية باسم "السندهند"، وفي عهد المامون قام الخوارزمي بالاعتماد عليه والف كتاب السندهند الصغير والذي اعتمد فيه على النظام الهندي في إعداد جداول فلكية.[٦] كانت الجغرافيا العربية الإسلامية خلال هذه الفترة معتمدة على المعرفة العلمية والتجريبية، إذ اختفى حضور الروايات الدينية فيها، بل إن علماء الكلام والمعتزلة وبعض الفرق والمذاهب السنية والشيعية –على حد سواء- كانوا من المؤيدين للجغرافيا التجريبية أو التطبيقية، فانعكست على آرائها وتفاعلت معها.

١/٣-الانحسار

تبدأ هذه المرحلة بعد مرحلة الشريف الادريسي، خلال هذه المرحلة وبتأثير الظروف السياسية والاجتماعية التي عرفتها المنطقة، بدأت المعرفة العقلية ككل تتراجع، ومن بينها المعرفة الجغرافية؛ كما عادت الروايات الدينية للظهور، وأصبح الحديث عن شكل الأرض وكرويتها أو تسطيحها مقترنا بالروايات (كما نجد عند الحموي مثلا)، وتم الانتقال من المصنفات الجغرافية المعتمدة على التجريب والمشاهدة إلى مصنفات اعتبرت "موسوعاتية" لكنها لم تكن في الحقيقة إلا تجميعا وتلخيصا للمؤلفات السابقة، عمل أغلبها بمنهج المعاجم، حيث كانوا يكتفون بإيراد المواقع وتعريف موجز لها، وقد أدى هذا إلى عدد من الأخطاء، إذ أن عددا من المواقع كانت تتكرر أسماؤها في اكثر من

موضع مختلف، فكان من نتائج عملية التلخيص أن كثيرا من المواقع أسقطت أو أقصيت.

ثانيًا: الجغرافية التطبيقية (الخرائط والاتجاهات)

عمل الجغرافيون العرب والمسلمون خلال فترة ازدهار الجغرافية الإسلامية على وضع خرائط عديدة للعالم المعمور آنذاك، عرفت باسم المصورات، والتي يطرح البحث فيها عددا من الإشكاليات، إذ أن أغلب المصورات التي ضمنها الجغرافيون العرب لمخطوطاتهم "ضاعت"، ولم نعد نتوفر إلا على بعض المصورات القليلة التي رسم أغلبها بيد النساخ بعد مرحلة القرن السادس الهجري، وبالتالي فإن ضياع هذه المصورات قد أدى إلى ضياع تأريخ حقيقي للخارطة العربية، والتي يمكن عمومًا أن نقسمها إلى أربع مراحل:

١/٢-الخارطة المأمونية ونظائرها

تبدأ من المرحلة التي أمر فيها الخليفة العباسي المأمون حوالي سبعين عالما بإنجاز صورة للأرض وأقاليمها، وقد وردت الإشارة إلى هذه الخارطة في كتب المعاصرين للمرحلة، واستشهد بها عدد كبير من اللاحقين، كما وضعت عدد من الصور (الخرائط) بناء عليها، ولكن هذه الخارطة ضاعت وفقد أي أثر لها، لنفقد بالتالي صورة الأرض في المرحلة الأولى لتطور الجغرافيا العربية الإسلامية.

٢/٢-الخرائط الإقليمية والبلدانية

ظهرت هذه الخرائط بشكل تدريجي ابتداء من القرن الثالث الهجري، مع انتشار المصنفات التي تهتم بجغرافيا الأقاليم، وتضمنت ما يمكن تسميته بخرائط إقليمية أو محلية، سواء للأقاليم الكبرى (الأقاليم السبعة) أو الأقاليم الصغيرة ضمن نطاق البلدان؛ وعادة ما كانت توجد هذه الخرائط مصورة في مقدمة المخطوطات أو وسطها، أو في بعض الفقرات، كما كانت ترفق في أحيان كثيرة ببعض الرسوم والكتابات التوضيحية؛ وأغلب ما وصل إلينا كان من فعل النساخ.

٣/٢-مرحلة الخرائط الادريسية

تحدد انطلاقا من رسم الشريف الادريسي لخارطته، خلال القرن السادس الهجري، وقد سارت على منوالها عدد من الخرائط، حيث غدا الشريف الادريسي نموذجا للرسم الخرائطي خلال هذه المرحلة، وامتد أثره إلى فترات متأخرة. وقد تميزت الخارطة الادريسية بأنها جمعت المعرفة الخرائطية السابقة عليه وما تطور في عهده إضافة إلى اضافاته الخاصة، ويلاحظ فيها ان الشمال كان في أسفل الخارطة.

٤/٢-بعد الخرائط الادريسية

بعد القرن السابع الهجري، بدأت المؤثرات الأوربية الحديثة تدخل على الجغرافيا العربية الإسلامية، فتغير شكل الخارطة إذ أصبح الجنوب أسفل المصورات بعدما كان في أعلاها، كما بدأت تتغير أسماء بعض الأماكن وتتلاشى أسماء لتعوضها أخرى، أو يحدث كثير من الخلط (من ذلك مثلاً ما حدث بين وليلي في المغرب وأوليل أو وليلة حيث اختلط الأمر على كثير من الجغرافيين). ومن الملاحظ عند تأمل هذه المصورات اختلاف الجغرافيين العرب والمسلمين في تحديد الاتجاهات، فقد كان من اللافت أنهم جعلوا الشمال في أسفل المصورات التي اعتمدوها معززة لكتاباتهم، وقد اختلف الباحثون حول هذا الاتجاه، بين من قال إن الأمر يرتبط باتجاه القبلة عند المسلمين، وبين من رأى أن الأمر ارتبط برؤيتهم للأرض رؤية كوزموغرافية[٧].

ويقدم المقريزي تحديدًا مهمًا للاتجاهات يعكس تصورها خلال المرحلة الوسيطية وما بعدها، إذ يشير أن المسلمين قد حددوا الاتجاهات في ست رئيسية هي: الشرق: من حيث تطلع الشمس والقمر وسائر الكواكب، الغرب: حيث تغرب الشمس، الشمال: حيث مدار الجدي والفرقدين، الجنوب: حيث مدار سهيل، الفوق: ما يلي السماء، التحت: ما يلي مركز الأرض. وقد بقي هذا التحديد قائمًا إلى فترة ما بعد المقريزي، مع الإشارة إلى أنه يتماشى مع ما تقدمه المصورات الإسلامية، لكنه في الان نفسه يطرح بعض الإشكالات إذ يجعل مدار الجدي شمال الأرض وليس جنوبها كما تم تحديده، فهل يشير هذا إلى ضعف وخطأ في الجغرافية العربية الإسلامية؟ أم أنه مؤشر على ما حدث من ارتباك في الخرائط في مرحلة لاحقة؟

على غرار الاتجاهات فقد اختلف العرب في تحديد خط الاستواء، إذ أن الجغرافية العربية الإسلامية تأثرت بفكرة يونانية جعلت خط الاستواء يقسم العالم الى

قسمين: شمالي نصفه الغربي معمور، أو ما عرف بالربع المعمور، وجنوبي حار غير مأهول. كما أن خط الاستواء والطول لم يكونا ثابتين او محددين جغرافيا، بل اختلفا باختلاف المدرسة التي ينتمي إليها العالم؛ فالمنتمون للمدرسة الهندية اعتبروا أن بداية خطوط الطول (خط منتصف النهار) هو المار من جزيرة سرنديب (سيريلانكا حاليا)[٨] أو بقية الأرض عند الأرين، وأن جزيرة سرنديب يتقاطع عندها الاستواء مع خط منتصف النهار بينما توجد قبة الأرض في الأرين[٩]. أما المنتمون للمدرسة البطلمية، فقد اتجهوا صوب اعتبار خطوط الطول تنطلق من جزر السعادة، وعندها يتقاطع مع خط الاستواء، وقد ذهب البعض إلى تحديدها بأنه جزيرة الرأس الأخضر. بينما ذهب البتاني إلى جعل خط الاستواء يمر من منابع النيل بينما خط الطول يبدا من جزر السعادة.

يمكن تقسيم الفئات القائلة بخطوط والطول والعرض[١٠] إلى خمس فئات:

الفئة الأولى: اعتبرت خط الطول هو المار من جزيرة سرنديب التي عرفت فيما بعد باسم قبة الأرض، ولابد من الإشارة إلى أن فكرة قبة الأرض المتعامدة مع قبة الفلك، تتقاطع مع فكرة الكعبة التي تتعامد مع البيت المعمور في السماء، وهو ما يشير لطبيعة التداخل بين المعرفتين الدينية والعقلية التجريبية في العالم الإسلامي آنذاك.

الفئة الثانية: اعتبروا خط الطول هو المار من جزر السعادة، أو الخالدات، وخط الاستواء يمر من جزيرة سرنديب أو سلا.

الفئة الثالثة: اعتبروا بدء العمارة وبالتالي خط الطول من ساحل المغرب، كياقوت الحموي.

الفئة الرابعة: اعتبروا انه الخط المار من قرطبة هو بدء خطوط الطول[١١].

الفئة الخامسة: اعتبروا خط الطول المار من ساحل افريقيا الشرقي مخترقا جزيرة زنجبار بدءا لخطوط الطول متبعين في ذلك استرابون وايراتوستين

كما اختلف مفهوم مركز الأقاليم، فالاتجاه المتأثر بالمدرسة الهندية كان يجعل الهند أول الأقاليم وأهمها، أما الاتجاه المتأثر بالاتجاه الهرمسي (البابلي/ المصري) فقد كان ينظر إلى أن بابل مركز الأرض، وهي الإقليم الأوسط، بينما يحيط بها ستة أقاليم من الجهتين. أما اليوناني فقد كان يجعل الأقاليم سبعة تنطلق من خط الاستواء في اتجاه الشمال. بيد أن الملاحظ أن الجغرافيين العرب لم يلتزموا بتقسيم واحد للأقاليم، بل كان مفهومهم مختلفا وفضفاضا بحسب تجاربهم ورحلاتهم. ولابد من الإشارة هنا إلى التداخل بين الديني والعقلي التجريبي والعقلي النظري، إذ نجد أن المعتزلة كانوا من المؤيدين للقول بالأقاليم السبعة كتفسير لسبع أراض الواردة في القرآن، وهو ما سهل رواجها في الأوساط الجغرافية العلمية آنذاك.

أدت فكرة الأقاليم السبعة إلى نوع من الارتباك في الجغرافيا العربية الإسلامية، إذ حرص المؤلفون على تضمينها في مؤلفاتهم، ولو لم يتعلق الأمر بالأرض ككل، فحرص بعضهم على تقسيم أرض الإسلام إلى سبعة أقاليم، أو المعمور ككل، او أرض الكفار، أو تقسيم الأراضي العامرة والخراب، إلى سبعة في كل منهما، إن هذا التداخل بين ما هو ديني اعتقادي وما هو علمي تجريبي، أحدث بعض التشويش في تعاطي الجغرافيين مع صورة الأرض، وكثيرًا ما طغت المحاولات التوفيقية عليها.

ثالثًا: صورة الأرض عند الجغرافيين العرب

كان من الشائع أن يفتتح الجغرافيون العرب كتبهم بالحديث عن صورة الأرض، وأقاليمها وقياساتها، قبل أن يبدؤوا في كتبهم، وفيما يلي صورة الأرض في أبرز المؤلفات الجغرافية العربية الإسلامية:

٣/١-صورة الأرض في كتاب المسالك والممالك لابن خرداذبه (توفي نحو ٢٨٠ ه)

يعتبر ابن خرداذبه واحدًا من أبرز الجغرافيين الأوائل، والذي اعتمد عليه عدد من الرحالة والجغرافيين كاليعقوبي وابن الفقيه وابن رسته وغيرهم؛ ولم يخرج ابن خرداذبه في كتابه "المسالك والممالك"[١٢] عن النسق العام للجغرافية العربية الإسلامية، إذ جعل الأرض مقسومة إلى نصفين، من خلال خط الاستواء، جاعلا إياه يمر من المشرق إلى المغرب على طول الكرة الأرضية، وقد قدرها ب٣٦٠ درجة، كل واحدة منها

تساوي ٢٥ فرسخًا[١٣]، وكل فرسخ يساوي اثني عشر ألف ذراع، والذراع ١٢ أصبعًا؛ وبحسب بعض التقديرات فإن الفرسخ تراوح بين ٥٧٦٢ مترًا (الفرسخ الغربي) و٥٢٥٠ مترًا (الفرسخ العربي)، بينما كانت الدرجة في الجغرافية العربية تساوي حوالي ١١١٨١٥ مترًا.

يحدد ابن خرداذبه برج سهيل[١٤] في القطب الجنوبي، وبنات نعش[١٥] في القطب الشمالي، وبين كل واحد من القطبين وبين خطّ الاستواء تسعون درجة أصطرلابيّة، واستدارتها عرضا مثل ذلك، ثم يقسم الأرض إلى أربعة أرباع (اثنين في الشمال واثنين في الجنوب)، في كل من الربعين العامرين في الشمال والجنوب سبعة أقاليم، بينما الباقي لا ساكن فيه، وقد حدد العمارة بعد خط الاستواء في ٢٤ درجة (٦٠٠ فرسخ). لكن المثير للانتباه أن ابن خرداذبه يشير إلى أننا "على الرّبع الشمالي من الأرض والربع الجنوبي خراب لشدّة الحرّ فيه والنصف الذي تحتنا لا ساكن فيه، وكلّ ربع من الشمالي والجنوبي سبعة أقاليم"[١٦]، وهنا يبدو تأثر ابن خرداذبه بفكرة الأقاليم السبعة، بيد أنه يقسم نصفي خط الاستواء إلى سبعة أقاليم في كل منهما، مجاريا في ذلك ما عرف بالتقليد "الهرمسي"، لكنه لا يقدم أي حدود واضحة تمكن من تحديد موقع خط الاستواء عنده.

٢/٣–صفة جزيرة العرب للهمداني (توفي ٣٣٤ ه)

يعتبر كتاب صفة جزيرة العرب[١٧]، واحدًا من أهم كتب عصره، إذ يقدم الهمداني فيه معطيات جد هامة، ونصوصا يمكن اعتبارها بالغة الأهمية، فإضافة لتلخيصه معارف من سبقوه ونقلها إلينا، أضاف إليها تصوراته ورؤاه، وبالتالي، فهو شاهد على مراحل مهمة في الجغرافية العربية الإسلامية.

يؤكد الهمداني على أن الأرض كروية أو مقببة بتعبيره، ويسوق الأدلة مرارًا في مواضع عدة من كتابه على هذا الأمر، سواء كانت أدلة فلكية، أو عقلية، أو حتى نقلية من كتب الأقدمين[١٨]. وعلى غرار باقي الجغرافيين، يؤكد الهمداني أن الأرض ليست عامرة بأكملها، مستدلا على ذلك بأن "الشمس في يومي الاستواء لا تسامت أحدا من سكان الأرض إلا من كان منهم على خط الاستواء، وهو منطقة الأرض الوسطى، وهم أول سكان العامرة من جنوبي الصين وجنوبي الهند وبلد الزنج والديبجات، ثم تميل إلى نحو الشمال في شهور الربيع، إلى أن توافي رأس السرطان في منتهى طول النهار، ولا تسامت إلا ما بين خط الاستواء، والبلد الذي عرضه أربعة وعشرون جزءًا، من الحجاز والعروض وما سامت ذلك شرقا وغربا"[١٩].

يحدد هذا النص المنطقة التي تقع بين خط الاستواء ومدار السرطان حسب الهمداني والتي تقع جنوبي بلاد الصين والهند، وبلد الزنج والديبجات، إلى أن تصل إلى الحجاز وما يوازيها شرقًا وغربا. وبالتالي فالمناطق العامرة تقع على جانبي خط الاستواء الشمالي والجنوبي، مع الإشارة إلى صعوبة التوغل جنوب خط الاستواء بسبب الظروف المناخية، ومن بين البحار التي توجد فيه يشير إلى بحر الزنج وبحر المشرق، وتنقطع العمارة شمالا، حيث وجد الجليد والثلج والضباب عند وتد الأرض الشمالي، "الذي يكون على سمته القطب مقدار درج الميل، وهي أربع وعشرون وزيادة ثلث درجة"[٢٠].

يشير الهمداني إلى وجود قبة للأرض وهي وسط الاستواء، تحت قبة الفلك، دون أن يوضح موقعها بشكل دقيق. وهكذا حسب الهمداني تنقسم الأرض إلى قسمين: "ظاهر وباطن، فصارت أربعة أقسام: شمالي متعال، وشمالي متسافل، وجنوبي متعال، وجنوبي متسافل، والقسمة دائرة الأفق في هذه المواضع"[٢١]. يطرح هذا التقسيم عدة إشكاليات، إذ يفترض حسبه أن الشمالي المتسافل والجنوبي المتعالي هما العامران، لكن في نفس الآن نجد نصوصًا في نفس الكتاب تعتبر أن العامر هو شمال الاستواء فقط، وهو ما يطرح السؤال حول سبب هذا التضارب، هل يرجع الأمر إلى ما خطه المؤلف؟ أم تدخلات النساخ والمحققين؟ أم ربما يعكس تشويشا في معرفة صورة الأرض والاتجاهات عند الجغرافيين العرب؟

يقسم الهمداني الأرض إلى ثلاثة وثلاثين دائرة، لكل دائرة خصائصها، ويمكن التمييز بينها من خلال ساعات النهار، وقد قمنا بتجميع هذه الدوائر في الجدول التالي:

الدائرة	طول ساعات النهار	الحدود
الأولى (الدائرة العظمى)	يستوي الليل والنهار في ساعاتهم	دائرة خط الاستواء
الثانية	أقصى ساعات النهار فيها خلال الاعتدال اثنتي عشرة ساعة وربعا	ترسم مارة بالجزيرة المسماة: طبروباني
الثالثة	أطول ما يكون من النهار فيها اثنتي عشرة ساعة ونصفا	بعد هذه الدائرة من معدل النهار وخط الاستواء ثمانية أجزاء وخمس وعشرون دقيقة، ترسم مارة بالخليج المسمى أواليطيس
الرابعة	أطول ما يكون من النهار فيها اثنتي عشرة ساعة ونصفا وربع ساعة	بعد هذه الدائرة من معدل النهار اثنا عشر جزءا ونصف جزء، وترسم مارة بالخليج المسمى أودوليطيقوس
الخامسة	أطول ما يكون من النهار فيها ثلاث عشرة ساعة	بعد هذه الدائرة من معدل النهار ستة عشر جزءا وسبع وعشرون دقيقة، وترسم مارة بالجزيرة المسماة ما روى
السادسة	أطول ما يكون من النهار فيها ثلاث عشرة ساعة وربعا من ساعات الاستواء	بعد هذه الدائرة من معدل النهار عشرون جزءا وأربع عشرة دقيقة، وترسم مارة بالمواضع المسماة ناباطو
السابعة	أطول ما يكون من النهار فيها ثلاث عشرة ساعة ونصفا من ساعات الاستواء	بعد هذه الدائرة من معدل النهار، ثلاثة وعشرون جزءا وإحدى وخمسون دقيقة ... وترسم مارة بالجزيرة المسماة سوينى...
الثامنة	أطول ما يكون من النهار فيها ثلاث عشرة ساعة ونصفا وربعا من ساعات الاستواء	بعد هذه الدائرة من معدل النهار سبعة وعشرون جزءا وخمس جزء، وترسم مارة بالمدينة المسماة بطولامايس وهي المعروفة بأرميس فيبلاد تيبايس
التاسعة	أطول ما يكون من النهار فيها أربع عشرة ساعة من ساعات الاستواء	بعد هذه الدائرة من معدل النهار ثلاثون جزءا واثنتان وعشرون دقيقة، وترسم مارة بأسفل أرض مصر وما أخذها شرقا وغربا
العاشرة	أطول ما يكون النهار فيها أربع عشرة ساعة وربعا من ساعات الاستواء	بعد هذه الدائرة من معدل النهار ثلاثة وثلاثون جزءا وثماني عشرة دقيقة، وترسم مارة بوسط بلاد الشام
الحادية عشر	أطول ما يكون من النهار فيها أربع عشرة ساعة ونصفا من ساعات الاستواء	بعد هذه الدائرة من معدل النهار ستة وثلاثون جزءا، وترسم مارة بالجزيرة المسماة رودس
الثانية عشر	أطول ما يكون من النهار فيها أربع عشرة ساعة ونصفا وربعا من ساعات الاستواء	بعد هذه الدائرة من معدل النهار ثمانية وثلاثون جزءا وخمس وثلاثون دقيقة، وترسم مارة بالجزيرة المسماة بسمورنا
الثالثة عشر	أطول ما يكون من النهار بها خمس عشرة ساعة من ساعات الاستواء	بعد هذه الدائرة من معدل النهار أربعون جزءا وست وخمسون دقيقة، ترسم مارة بالبلاد المسماة السنطس
الرابعة عشر	أطول ما يكون من النهار فيها خمس عشرة ساعة وربعا من ساعات الاستواء	بعد هذه الدائرة من معدل النهار ثلاثة وأربعون جزءا وأربع دقائق، وترسم مارة بالجزيرة المسماة ماساليا

الدائرة	طول ساعات النهار	الحدود
الخامسة عشر	أطول ما يكون من النهار فيها خمس عشرة ساعة ونصفا من ساعات الاستواء	بعد هذه الدائرة من معدل النهار خمسة وأربعون جزءا ودقيقة واحدة، وترسم مارة بوسط بحر (بنطس)
السادسة عشر	أطول ما يكون من النهار فيها خمس عشرة ساعة ونصفا وربعا من ساعات الاستواء	بعد هذه الدائرة من معدل النهار ستة وأربعون جزءا وإحدى وخمسون دقيقة، ترسم مارة بعيون النهر المسمى اسطروس
السابعة عشر	أطول ما يكون النهار فيها ست عشرة ساعة مستوية	بعد هذه الدائرة من معدل النهار ثمانية وأربعون جزءا واثنتان وثلاثون دقيقة وترسم مارة بمخارج النهر المسمى بورسطانس
الثامنة عشر	أطول ما يكون من النهار فيها ست عشرة ساعة وربعا من ساعات الاستواء	بعد هذه الدائرة من معدل النهار خمسون جزءا وأربع دقائق، وترسم مارة بوسط البحيرة المسماة ما أوطس
التاسعة عشر	أطول ما يكون من النهار فيها ست عشرة ساعة ونصفا من ساعات الاستواء	بعد هذه الدائرة من معدل النهار واحد وخمسون جزءا ونصف جزء، وترسم مارة بأقاصي ناحية الجنوب من بلاد برطانيا
العشرون	أطول ما يكون من النهار فيها ست عشرة ساعة ونصفا وربعا من ساعات الاستواء	بعد هذه الدائرة من معدل النهار اثنان وخمسون جزءا وخمسون دقيقة، وترسم مارة بمغايض رينس
الواحد والعشرون	أطول ما يكون من النهار فيها سبع عشرة ساعة مستوية	بعد هذه الدائرة من معدل النهار أربعة وخمسون جزءا ودقيقة واحدة، وترسم مارة بمغايض طانايس
الثانية والعشرون	أطول ما يكون من النهار فيها سبع عشرة ساعة وربعا من ساعات الاستواء	بعد هذه الدائرة من معدل النهار خمسة وخمسون جزءا، وترسم مارة بالموضع المسمى بريغانطيس من بلاد برطانيا الكبرى
الثالثة والعشرون	أطول ما يكون النهار فيها سبع عشرة ساعة ونصفا من ساعات الاستواء	بعد هذه الدائرة من معدل النهار ستة وخمسون جزءا، وترسم مارة بوسط بلاد برطانيا الكبرى
الرابعة والعشرون	أطول ما يكون النهار فيه سبع عشرة ساعة ونصفا وربعا من ساعات الاستواء	بعد هذه الدائرة من معدل النهار سبعة وخمسون جزءا، وترسم مارة بالموضع المسمى قاطورقطونيس من بلاد برطانيا
الخامسة والعشرون	أطول ما يكون من النهار فيها ثماني عشرة ساعة من ساعات الاستواء	بعد هذه الدائرة من معدل النهار ثمانية وخمسون جزءا، وترسم مارة بنواحي الجنوب من بلاد برطانيا الصغرى
السادسة والعشرون	أطول ما يكون من النهار فيها ثماني عشرة ساعة ونصفا من ساعات الاستواء	بعد هذه الدائرة من معدل النهار تسعة وخمسون جزءا ونصف جزء وترسم مارة بالمواضع الوسطى من بلاد برطانيا الصغرى.
السابعة والعشرون	أطول ما يكون النهار فيه تسع عشر ساعة من ساعات الاستواء	بعدها من معدل النهار أحد وستون جزءا وترسم مارة بأقاصي الشمال من بلاد برطانيا الصغرى..

الدائرة	طول ساعات النهار	الحدود
الثامنة والعشرون	أطول ما يكون من أيام النهار فيه تسع عشرة ساعة ونصف ساعة من ساعات الاستواء.	بعدها من معدل النهار اثنين وستين جزءا وترسم مارة بالجزيرة المسماة أبودوهي اورنقى..
التاسعة والعشرون	أطول ما يكون النهار فيه عشرون ساعة من ساعات الاستواء	بعدها من معدل النهار ثلاثة وستين جزءا وترسم مارة بالجزيرة المسماة ثولي...
الثلاثون	أطول ما يكون من النهار فيه إحدى وعشرون ساعة من ساعات الاستواء	بعدها من معدل النهار أربعة وستون جزءا ونصف جزء وترسم مارة بأمم لا يعرفون ولا يعدون من الصقالبة
الواحدة وثلاثون	أطول ما يكون من النهار فيه اثنتان وعشرون ساعة من ساعات الاستواء	بعدها من معدل النهار خمسة وستون جزءا ونصف جزء
الثانية وثلاثون	أطول ما يكون فيه النهار ثلاث وعشرون ساعة من ساعات الاستواء	بعدها من معدل النهار ستة وستين جزءا
الثالثة وثلاثون	أطول ما يكون النهار فيه أربع وعشرون ساعة من ساعات الاستواء	بعدها من معدل النهار ستة وستون جزءا ونصف جزء.

ثم يقسم الهمداني طول الأرض بحسب أقوال الجغرافيين إلى قسمين:

أهل المغرب: من اليونانيين والروم، جعلوا أقصى عمارتهم أو حد الأرض البحر المظلم الآخذ على ما بين شمال المغرب وجنوبه فصيروه الحد، ثم جعلوا نهاية الطول في المشرق على مسافة اثنتي عشرة ساعة وهو ثمانون ومئة درجة مستقيمة.

أهل المشرق: هم من الهند ومن يليهم ومن الصين وغيرها، خالفوا أهل المغرب فجعلوا أول المشرق خلف الذي جعله أولئك بثلاث عشرة درجة ونصف وهو قدر ساعة إلا عشرا، ثم جعلوا حد المغرب دون ما جعله أهله بهذا المقدار.

أدى هذا الاختلاف حسب الهمداني إلى أن كل واحد من الفرقتين يجعل قبة الأرض التي يحسب عليها مواضع الكواكب، على تسعين درجة من حده الذي حده، دون أن يحدد موضع قبة الأرض هذه[٢٢].

٣/٣-صورة الأرض في كتاب البلدان لابن الفقيه (توفي نحو ٣٤٠ ه)

سار ابن الفقيه في كتابه "البلدان"[٢٣] على خطى الجغرافيين العرب، إذ تبنى القول بكروية الأرض، او الأصح بيضاويتها، وبالجاذبية، فالأرض حسب قوله "مدورة كتدوير الكرة، موضوعة في جوف الفلك كالمحّة في جوف البيضة. والنسيم حول الأرض، وهو جاذب لها من جميع جوانبها إلى الفلك. وبنية الخلق على الأرض، إن النسيم جاذب لما في أيديهم من الخفّة، والأرض جاذبة لما في أيديهم من الثقل، لأن الأرض بمنزلة الحجر الذي يجذب الحديد"[٢٤].

يحدد ابن الفقيه طول الأرض في أربعة وعشرون ألف فرسخ، "فللسودان اثنا عشر ألف فرسخ، وللروم ثمانية آلاف فرسخ، وللعرب ألف فرسخ، ولفارس ثلاثة آلاف فرسخ"[٢٥]. ثم يشير بعد ذلك إلى أن محمّد بن موسى الخوارزميّ، قد جعل الأرض تسعة آلاف فرسخ، والعمران من ذلك نصف سدسها (٧٥٠ فرسخا)، والباقي ليس فيه حيوان ولا نبات، والبحار هي محسوبة من العمران، والمفاوز التي بين العمران من العمران.

واصل ابن الفقيه على خطى من سبقوه بخصوص خط الاستواء، واعتباره أطول خط في كرة الأرض، ومنطقة البروج أكبر خطّ في الفلك، وعرض الأرض من القطب الجنوبيّ الذي يدور حوله سهيل، إلى القطب الشماليّ الذي يدور حوله بنات نعش. واستدارة الأرض في موضع خطّ الاستواء ثلاثمائة وستّون درجة، والدرجة خمسة وعشرون فرسخا، والفرسخ اثنا عشر ألف ذراع، والذراع أربعة وعشرون إصبعًا.

كما أنه أضاف تقسيما مختلفا للأقاليم، إذ جعل "إقليما في أيدي العرب، وإقليما في أيدي الروم، وإقليما في أيدي الحبشة، وإقليما في أيدي الهند، وإقليما في أيدي الترك، وإقليما في أيدي الصين، وإقليما في أيدي يأجوج ومأجوج، لا يدخل هؤلاء أرض هؤلاء، ولا هؤلاء

إلى هؤلاء"[٢٦]. كان هذاما قدمه ابن الفقيه بخصوص صورة الأرض، رغم أن كتابه يعتبر واحدا من أبرز المصنفات البلدانية، ولعل هذا راجع إلى الاهتمامات التجارية أساسًا لابن الفقيه، والتي تركزت على ضبط البلدان وخراجها ومواردها الاقتصادية.

٤/٣-صورة الأرض في كتاب "أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم" للمقدسي

على الرغم من أن كتاب المقدسي واحد من أهم المؤلفات في مجاله[٢٧]، إلا أنه لا يقدم معلومات كثيرة عن الكرة الأرضية، فلا يشير إلى شكلها، وكأنها من المعروف بالضرورة، كما لا يقدم معلومات كثيرة عن الاتجاهات، والتقسيمات، لكنه في نفس الآن يقدم بعض المعطيات الهامة. من بينها تقسيمه الأقاليم إلى أربعة عشر إقليمًا على الشكل التالي:

أقاليم عربية: ستة أقاليم وهي: "جزيرة العرب، العراق، أقور، الشام، مصر، المغرب"

أقاليم عجمية: ثمانية أقاليم وهي: المشرق، الديلم، الرحاب، الجبال، خوزستان، فارس، كرمان، السند.

يشير المقدسي إلى أن كل مصنف جعل الأقاليم أربعة عشر، سبعة ظاهرة وسبعة خرابا. وأن الأرض أربعة وعشرون ألف فرسخا، السودان اثنا عشر ألف فرسخ، والروم ثمانية آلاف فرسخ، وفارس ثلاثة آلاف، والعرب ألف فرسخ. من بين الأمور التي انفرد بها المقدسي، وقدمت إضافة مهمة للجغرافيا العربية الإسلامية، جرده للمواضع وأسماء الأماكن أو المدن المكررة في أكثر من منطقة وإظهار الفرق بينها، وهو ما لم يتم استثماره في كتب الجغرافيا اللاحقة، ما أدى إلى أن الكتب الموسوعاتية سقطت في بعض الأخطاء في ذكرها لبعض المناطق والبلدان.

٥/٣-صورة في الأرض في المسالك والممالك للبكري[٢٨]

لم يخرج البكري (توفي ٤٨٧ ه) عن النسق العام للجغرافية العربية، باعتبار الأرض كروية يقسمها خط الاستواء إلى الشمال والجنوب، بيد أنه يجعل منتهى العمران في الشمال جزيرة ثولي في برطانية[٢٩]، كما يتبنى رأي بطليموس، بأن المعمور من الأرض أقلّ من الثلث وأكثر من الربع.

يحدد البكري طول الجزء المعمور من الأرض من الجزائر الخالدات التي هي أقصى بلاد المغرب، إلى مدينة شيراز إلى أقصى بلاد الصّين، وذلك على خط الاستواء، من ناحية مجرى سهيل من أرض الحبشة إلى ثولي الجزيرة الواقعة تحت قطب الشمال، بعد بلاد الصّقالبة والخزر. لكنه يقدم معطى جد هام، إذ يحدد المناطق الخالية جنوب خط الاستواء، بتسع عشرة درجة، "لأنّ الشّمس إذا صارت في السّنبلة في حدّ ثلاث درجات إلى أن تبلغ خمس درجات من الحوت قربت منه وثبتت عليه فأحرقت كلّ شيء هنالك. أما المناطق الخالية شمال خط الاستواء فتبعد عن الخط تسعين درجة لأنّ الشّمس إذا سارت إلى البروج الجنوبية لا تطلع عليه ستّة أشهر فتنعقد البخارات ولا ترتفع فلا يكون حيوان ولا نبات"[٣٠].

هذا كل ما قدمه البكري من معطيات جغرافية حول صورة الأرض، ورغم ما تميز به البكري من دقة في الوصف، إلا انه لم يفصل كثيرًا في صورة الأرض، ويبدو أن الامر قد أصبح من "المعروف بالضرورة".

٦/٣-صورة الأرض في نزهة المشتاق في اختراق الافاق للإدريسي[٣١]

لم يشذ الادريسي بدوره عن القاعدة العامة بخصوص كروية الأرض، التي يقسمها خط الاستواء الممتد من المشرق إلى المغرب؛ وهي مقسومة على أربعة أرباع، والربع المسكون من الأرض قسمته العلماء سبعة أقاليم، كل إقليم منها مار من المغرب إلى المشرق، على خط الاستواء، وليست هذه الأقاليم بخطوط طبيعية، لكنها خطوط وهمية، كما يحدد الادريسي الدرجة بخمسة وعشرون فرسخا والفرسخ اثنا عشر ألف ذراع والذراع أربعة وعشرون أصبعًا، وبناءً على هذا يحدد مساحة الأرض في مائة ألف ألف ذراع واثنين وثلاثين ألف ألف ذراع وتكون من الفراسخ أحد عشر ألف فرسخ بحساب أهل الهند، وأما بحساب هرمس فقد قدر مساحة الأرض بستة وثلاثين ألف ميل وتكون من الفراسخ اثني عشر ألف فرسخ.

تنتهي العمارة حسب الادريسي شمال خط الاستواء بأربع وعشرين درجة، فالباقي خلاء لا عمارة فيه لشدة البرد والجمود، أما الربع الجنوبي، والذي يحدده بما فوق خط الاستواء غير مسكون ولا معمور لشدة الحر به. لا يقدم الادريسي أي معطيات إضافية بخصوص شكل الأرض أو كرويتها، لكنه أرفق كتابه بعدد كبير من المصورات، كانت تبدو فيها الخارطة مقلوبة مقارنة مع الشكل الحالي، كما أنه فصل في المعطيات التاريخية والجغرافية الإقليمية أكثر من تفصيله فيما هو عام.

٧/٣-صورة الأرض في معجم البلدان لياقوت الحموي[٣٢]

تنبع أهمية كتاب الحموي من كونه جاء في فترة بداية انهيار المعرفة العلمية عند العرب والمسلمين، وتحول موازين القوى، إضافة إلى كونه ناقلا لطبيعة النقاشات والمعرفة التي كانت سائدة في زمنه. وعلى عكس باقي الجغرافيين استهل الحموي معجمه الجغرافي بالإشارة إلى اختلاف القدماء في هيئة الأرض وشكلها، حيث يشير إلى أن بعضهم قال بأنها مبسوطة التسطيح في الجهات الأربع (المشرق، المغرب، الجنوب، الشمال)، "ومنهم من زعم أنها كهيئة الترس، ومنهم من زعم أنها كهيئة المائدة، ومنهم من زعم أنها كهيئة الطبل، وزعم بعضهم أنها شبيهة بنصف الكرة كهيئة القبة وأن السماء مركبة على أطرافها، وقال بعضهم: هي مستطيلة كالأسطوانة الحجرية او العمود، وقال قوم: الأرض تهوي إلى ما لا نهاية له، والسماء ترتفع إلى ما لا نهاية له"؟ وقال قوم: إن الذي يرى من دوران الكواكب إنما هو دور الأرض لا دور الفلك، وقال آخرون: إن بعض الأرض يمسك بعضا، وقال قوم: إنها في خلاء لا نهاية لذلك الخلاء"[٣٣].

وينقل الحموي آراء الفقهاء والمتكلمين والشيعة، فيشير إلى أن "المتكلمون فمختلفون أيضا: زعم هشام ابن الحكم أن تحت الأرض جسما من شأنه الارتفاع والعلو، كالنار والريح، وأنه المانع للأرض من الانحدار، وهو نفسه غير محتاج إلى ما يعمد، لأنه ليس مما ينحدر، بل يطلب الارتفاع. وزعم أبو الهذيل: أن الله وقفها بلا عمد ولا علاقة، وقال بعضهم: إن الأرض ممزوجة من جسمين: ثقيل وخفيف، فالخفيف شأنه الصعود، والثقيل شأنه الهبوط، فيمنع كل واحد منهما صاحبه من الذهاب في جهته لتكافؤ تدافعهما. والذي يعتمد عليه جماهيرهم، أن الأرض مدورة كتدوير الكرة، موضوعة في جوف الفلك كالمحة في جوف البيضة، والنسيم حول الأرض جاذب لها من جميع جوانبها إلى الفلك، وبينه الخلق على الأرض، وأن النسيم جاذب لما في أبدانهم من الخفة، والأرض جاذبة لما في أبدانهم من الثقل، لأن الأرض بمنزلة حجر المغناطيس الذي يجتذب الحديد وما فيها من الحيوان، وغيره بمنزلة الحديد"[٣٤].

يتبنى الحموي فكرة خط الاستواء الذي يقسم الكرة الأرضية، ويقسم الأرض إلى أربعة أرباع، يسمى الربع الشمالي الأول معمورا والربع الخالي لتراكم البرد والثلوج. كما يسرد آراء من سبقوه حول مساحة الأرض فشير إلى أن محمد بن موسى الخوارزمي ذكر ان "الأرض على القصد تسعة آلاف فرسخ، العمران من الأرض نصف سدسها، والباقي ليس فيه عمارة ولا نبات ولا حيوان، والبحار محسوبة من الغمران، والمفاوز التي بين العمران من العمران.

قال أبو الريحان: طول قطر الأرض بالفراسخ الفان ومائة وثلاثة وستون فرسخا وثلثا فرسخ، ودورها بالفراسخ ستة آلاف وثمانمائة فرسخ. وعلى هذا تكون مساحة سطحها الخارج متكسرا أربعة عشر ألف ألف وسبعمائة وأربعة وأربعين ألفا ومائتين واثنين وأربعين فرسخا وخمس فرسخ. وكان عمر بن جيلان يزعم ان الدنيا كلها سبعة وعشرون ألف فرسخ، فبلد السودان اثنا عشر ألف فرسخ، وبلد الروم ثمانية آلاف فرسخ، وبلد فارس ثلاثة آلاف فرسخ، وأرض العرب أربعة آلاف فرسخ.

وحكي عن أزدشير أنه قال: الأرض أربعة أجزاء، فجزء منها أرض الترك وهي ما بين مغارب الهند الى مشارق الروم، وجزء منها المغرب وهو ما بين مغارب الروم إلى القبط والبربر، وجزء منها أرض السودان وهي ما بين البربر إلى الهند، وجزء منها هذه الأرض التي تنسب إلى فارس ما بين نهر بلخ إلى منقطع اذربيجان وأرمينية الفارسية ثم الى الفرات، ثم برية العرب إلى عمان ومكران، ثم إلى كابل وطخارستان. وقال دورينوس

إن الأرض خمسة وعشرون ألف فرسخ، من ذلك: الترك والصين اثنا عشر ألف فرسخ، والروم خمسة آلاف فرسخ، وبابل ألف فرسخ"[٣٥].

ثم يضيف الحموي أن "الربعان الشماليان هما النصف المعمور، وهو من العراق إلى الجزيرة، والشام، ومصر، والروم، والفرنجة، ورومية، والسوس، وجزيرة السعادات، فهذا الربع غربي شمالي، ومن العراق إلى الأهواز، والجبال، وخراسان، وتبت، إلى الصين، إلى واق واق، فهذا الربع شرقي شمالي، وكذلك النصف الجنوبي، فهو ربعان: شرقي جنوبي، فيه بلاد الحبشة والزنج، والنوبة، وربع غربي لم يطأ أحد ممن على وجه الأرض، وهو متاخم للسودان الذين يتاخمون البربر، مثل كوكو وأشباههم"[٣٦]. والربعان الظاهران هما أربعة عشر إقليما، منها سبعة عامرة، وسبعة غامرة، لشدة الحر بها.

يقدم الحموي نصًا بالغ الأهمية عن قياس أطوال الكرة الأرضية، ويشير إلى بطليموس أحد الملوك اليونان[٣٧]، ولعل الأمر هنا يرتبط بالمؤثر البطلمي/ المصري، بعث إلى جنوب خط الاستواء حكماء منجمين، فأخبروه أنه خراب يباب ليس فيه ملك ولا مدينة ولا عمارة، وسمي بالربع المحترق، أو الربع الخراب. وبحسب هذا النص فإن تقسيم النهار إلى أربع وعشرين ساعة، وتقسيم السنة إلى ٣٦٥ يوما يرجع الفضل فيه إلى الملك بطليموس، عندما أراد قياس أطوال الأرض، حيث قدرها بسبعة وعشرين ألف ميل. بينما قدرها الجغرافي بطليموس استدارة الأرض بـ "مئة ألف وثمانون ألف إسطاديون، والإسطاديون مساحة أربعمائة ذراع، وهي أربعة وعشرون ألف ميل، فيكون ثمانية آلاف فرسخ بما فيها من الجبال والبحار والفيافي والغياض...أما قطرها فهو سبعة آلاف وستمائة وثلاثون ميلا، تكون ألفين وخمسمائة فرسخ وأربعين فرسخا وثلثي فرسخ... فمساحة الأرض مائة واثنان وثلاثون ألف ألف وستمائة ألف ميل، يكون مائتي ألف وثمانية وثمانين ألف فرسخ.

بعد ذلك يسرد الحموي عددًا من الروايات ذات الطابع الديني حول مساحة الأرض وعدد السماوات والأرض حيث يبدو الأثر الفقهي حاضرا، وإن كان ميله نحو الاتجاه المعتزلي واضح في هذا السياق، خاصة في قولهم إن المقصود بالأراضي السبعة هي الأقاليم السبعة، هي الأقاليم السبعة، على سبيل المجاورة والملاصقة، وافتراقها على المطابقة والمكابسة، "ومنهم مَنْ يرى أن الأرض سبع على الارتفاع والانخفاض""[٣٨].

من بين النصوص المهمة التي يقدمها الحموي نجد نصا حول البحار والذي اقتبس فيها ما أورده أبو الريحان البيروني بهذا الخصوص، فيشير إلى أن "البحر الذي في مغرب المعمورة وعلى ساحل بلاد طنجة والأندلس، فإنه سمي البحر المحيط، وسماه اليونانيون أوقيانوس، ولا يلجج فيه، إنما يسلك بالقرب من ساحله، وهو يمتد من عند هذه البلاد نحو الشمال على محاذاة أرض الصقالبة، ويخرج منه خليج عظيم في شمال الصقالبة، ويمتد إلى قرب أرض بلغار بلاد المسلمين، ويعرفونه ببحر ورنك، وهم أمة على ساحله، ثم ينحرف وراءهم نحو المشرق، وبين ساحله وبين أقصى أرض الترك أرضون وجبال مجهولة خربة غير مسلوكة. وأما امتداد البحر المحيط الغربي من أرض طنجة نحو الجنوب، فإنه ينحرف على جنوب أرض سودان المغرب وراء الجبال المعروفة بجبال القمر التي تنبع منها عيون نيل مصر، وفي سلوكه غزر لا تنجو منه سفينة".

وعن الحدود الشرقية للمحيط يشير الحموي إلى أن "البحر المحيط من جهة الشرق وراء أقاصي أرض الصين، فإنه أيضا غير مسلوك ويتشعب منه خليج يكون منه البحر الذي يسمى في كل موضع من الأرض التي تحاذيه، فيكون ذلك أولا بحر الصين، ثم الهند، وخرج منه خلجان عظام يسمى كل واحد منها بحرًا على حدة، كبحر فارس والبصرة، ... ومر إلى عدن، وانشعب منه هناك خليجان عظيمان، أحدهما المعروف بالقلزم، وهو ينعطف فيحيط بأرض العرب حتى تصير به كجزيرة، ولأن الحبشة عليه بحذاء اليمن فإنه يسمى بهما، فيقال لجنوبيه بحر الحبشة، وللشمالي بحر اليمن، ولمجموعهما بحر القلزم... والخليج الآخر المقدم ذكره، هو المعروف ببحر البربر، يمتد من عدن إلى سفالة الزنج، ولا يتجاوزها مركب لعظم المخاطرة فيه ويتصل بعدها ببحر أوقيانوس المغربي، وفي هذا البحر من نواحي المشرق جزائر الرانج، ثم جزائر الديبجات، وقمير، ثم جزائر الزابج، ومن أعظم هذه الجزائر، الجزيرة المعروفة بسرنديب، ويقال لها بالهندية

سنكاديب، ومنها تجلب أنواع اليواقيت جميعها، ومنها يجلب الرصاص القلعي، وسريزه ومنها يجلب الكافور[٣٩].

خاتِمَةٌ

بالوصول إلى خاتمة هذا البحث، يتضح أن تطور الجغرافية العربية الإسلامية، كان مرتبطا بالتحولات العامة التي تعرفها المجتمعات الإسلامية، وأن المعرفة العقلية والدينية كان يؤثران في بعضهما البعض بشكل جدلي، إضافة الى النهل من المؤثرات قبل إسلامية، وهو ما أدى إلى نوع من التشويش في المصادر العربية الإسلامية بخصوص صورة الأرض وحدودها، وإن كان من النافل القول أنه إلى غاية القرن السادس الهجري، كان ثمة شبه إجماع على كروية الأرض ومركزية خط الاستواء، قبل أن تحضر الأقوال الفقهية بقوة مع بداية انهيار المعرفة العقلية في المجتمعات العربية الإسلامية.

من ناحية أخرى، يبدو أن الاتجاهات طرحت إشكالية حقيقة، إذ لم تستطع المصادر الجغرافية أن تقدم لنا اجماعًا على الاتجاهات وهو ما يدفع الى القول إننا إزاء سردية جغرافية متحولة، وخارئطية متغيرة لم يحكمها ما هو علمي، بل تداخلت المستويات وتعددت بتحول الظروف، ما يقتضي العمل على قراءة المصادر الجغرافية، واستخراج الابستيمي (بالمفهوم الفوكوي) المؤطر لها، باعتباره ناقلة لطبيعة المعرفة العقلية والدينية السائدة، وليست مجرد مصادر جغرافية.

الاحالات المرجعية:

(١) ولهذا نجد هذا العلم قد بلغ أوجه خلال الفترة العباسية، كما انه سرعان ما اخذ في الانحدار بعدها

(٢) لقد كان من اللافت تعامل بعض الباحثين الانتقائي مع المؤثر البابلي/المصري، إذ أسقطوه من القائمة، وقد تذرع البعض بخيالية شخصية هرمس، وهو لا يقوم دليلاً على هذا الإسقاط أو التجاوز، بل يمكن القول إنه كان محكومًا بمركزية غربية تربط الثقافة العربية الإسلامية بالثقافة اليونانية (بمفهوم اليونان الأوروبي).

(٣) كرلو نلينو، **"علم الفلك: تاريخه عند العرب في القرون الوسطى"**، روما، ١٩١١، ص ١٤٢

(٤) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، الجزء الأول، ص ٥٥. الديار بكري، **تاريخ الخميس في أحوال أنفس النفيس**، الجزء الأول، ص ٦٦.

(٥) ابن النديم، **الفهرست**، ص٤٣١.

(٦) الميداني، ص ١٥.

(٧) محمود عصام الميداني، **خطوط الطول والعرض وقياس محيط الأرض في الجغرافيا العربية**، دورية رسائل جغرافية، جامعة الكويت، ١٤١٤ هـ.

(٨) جزيرة سرنديب كانت ترسم في مكان وسط بين الهند والحبشة كما جاءت في المصورات العربية

(٩) "ملخص نظرية الأرين أنه يوجد في نصف الكرة الغربي من الأرض وفي مواجهة قبة الأرين مركز آخر للأرض (قبة) على موضع أكثر ارتفاعا من المركز الموجود في الجهة الشرقية من الكرة التي تحولت لتصبح أشبه ما تكون بالكمثرى". انظر: **الميداني**، ص ٢١.

(١٠) خط الطول والعرض يتغير حسب السياقات التاريخية فقد أزاح التأثير البطليموسي التأثير الهندي وجاء التأثير البريطاني فيما بعد (غرينيتش). بينما يعتبر الفرنسين خط طول باريس هو الخط الرئيسي، ويعتبرها الأمريكيون تنطلق من واشنطن في بعض المؤلفات الجغرافية.

(١١) بينهم الفلكي الأندلسي المدريدي أو المجريطي الذي أعاد صياغة الجداول الفلكية للخوارزمي مستعملاً التقويم الهجري لكنه جعل نقطة البدء من قرطبة وجداوله لم تصل إلينا، بل وصلت عن طريق ترجمة لاتينية لاديلارد الباثي Adelard of bath سنة ١١٢٦ وأصبحت أساسا لمؤلفات فلكية متاخرة في أوروبا الغربية

(١٢) ابن خرداذبه، **"المسالك والممالك"**، دار صادر، أفست ليدن، ١٨٨٩.

(١٣) حسب ابن خرداذبه فالفرسخ اثنا عشر ألف ذراع والذراع أربع وعشرون أصبعًا والأصبع ستّ حبّات شعير مصفوفة بطون بعضها الى بعض.

(١٤) برج سهيل أو نجم سهيل ويعرف بـ Canopus هو أحد النجوم الأكثر لمعانا في مجموعة كوكبة القاعدة، وثاني ألمع نجم في السماء بعد الشعرى اليمانية، وكانت العرب في القديم تستهل له على اتجاه الجنوب.

(١٥) مجموعة نجمية مكونة من سبعة نجوم، وهي جزء من كوكبة الدب الأكبر.

(١٦) ابن خرداذبه، مرجع سابق، ص٥.

(١٧) ابن الحائك الهمداني، **"صفة جزيرة العرب"**، مطبعة بريل-ليدن، ١٨٨٤

(١٨) يبدو من خلال هذا أن النقاش حول كروية الأرض أو تسطيحها كان قائماً آنذاك أو حاضرًا بقوة في الثقافة الإسلامية بين بعض رواد

الاتجاه الفقهي خاصة من استوردوا المأثورات ما قبل إسلامية، وبين اتجاه عقلي عملي تطبيقي.

(١٩) ابن الحائك الهمداني، مرجع سابق، ص ٤.

(٢٠) نفسه، ص ١٠.

(٢١) نفسه، ص ١١.

(٢٢) لا بد من الإشارة إلى أن فكرة قبة الأرض التي توازيها قبة الفلك، وجدت تمثلاً لها في الحديث النبوي، من خلال الحديث عن البيت المعمور في السماء السابعة الذي يوجد موازيا لبيت الله الحرام في مكة، لم أستطع البحث في مصدر وتاريخ هذه الفكرة، ولكن يبدو أن هناك تأثيرا متبادلا على الجغرافيا والحديث قد يكون ما قبل إسلامي، فبينما اتجه الحديث إلى جعل مكة قبة الأرض، اتجهت الجغرافية إلى جعل قبة الأرض في خط الاستواء مركزها. يسهم هذا النص أيضا في رصد بعض التقاطعات بين جوانب المعرفة الدينية والعقلية في هذا النقاش، وهو إن كان لا يدخل في مجال هذه الدراسة لكن الإشارة إليه تظل واجبة.

(٢٣) أبو عبد الله ابن الفقيه، "**البلدان**"، تحقيق يوسف الهادي، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.

(٢٤) نفسه، ص ٦.

(٢٥) نفس المصدر والصفحة.

(٢٦) نفسه، ص ٦١.

(٢٧) أبو عبد الله محمد بن أحمد المقدسي، "**أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**" مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩١.

(٢٨) أبو عبيد الله البكري، "**المسالك والممالك**"، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢.

(٢٩) يطرح ورود لفظة بريطانيا في عدد من المصادر إشكالا تاريخيا، إذ ما مدى حضور هذه المفردة في المصادر العربية الإسلامية؟ وهي كانت حاضرة في الثقافة العربية الإسلامية؟ أم أنها من بين التعديلات والتصحيحات المقحمة؟

(٣٠) أبو عبيد الله البكري، مرجع سابق، ص ١٨٧.

(٣١) الشريف الإدريسي، "**نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**"، عالم الكتب بيروت، ١٤٠٩ ه،

(٣٢) شهاب الدين الحموي، "**معجم البلدان**"، دار صادر بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٥.

(٣٣) نفسه، ص ١٦.

(٣٤) الحموي، نفسه، ص ١٦.

(٣٥) الحموي، نفسه، ص ١٨،١٩.

(٣٦) نفسه، ص ١٩.

(٣٧) يطرح هذا الاسم أسئلة حول علاقة بطليموس بالملك الموري الذي عرف عنه ولعه بالعلوم خصوصًا الجغرافيا، ومدى ارتباطه بالبطالمة أيضًا.

(٣٨) الحموي، **معجم البلدان**، ص ٢١.

(٣٩) نفسه، ص٢١

دراسات
ISSN: 2090 – 0449 Online
ARCIF Arab Citation and Impact Factor, [Q3].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.43].

الفكر الإصلاحي لدى تاج الدين السبكي (٧٢٧ – ٧٧١هـ/ ١٣٢٧ – ١٣٧٠م) في كتاب "معيد النعم ومبيد النقم"

د. سحر السيد إبراهيم السيد
أستاذ مساعد – قسم التاريخ
كلية اللغة العربية والدراسات الاجتماعية
جامعة القصيم – المملكة العربية السعودية

مُلَخَّصْ

اتخذ السبكي من فكرة الكتاب الأساسية منهج لإصلاح المجتمع فلا يكون شكر النعمة إلا بالقيام بواجباتها حفظها والتزام لأحكامها الشرعية، أوجب على السلطان أمورًا تدوم بها الولاية والملك، أولها هو القيام على مصالح الأمة ورعايتها، وعدم تغافل عن مصلحة الرعية، فقد هيأ العمل القضائي للسبكي وغيره من العلماء دراسة المجتمع والاطلاع على أسباب الفساد فيه وطرح الفكر الإصلاحي له، فلا يخلو عصر من العصور من العلماء أصحاب الفكر الإصلاحي، ولكن أوكلوا وضع ذلك الفكر موضع التنفيذ إلى السلطة الحاكمة وأرباب الوظائف العليا، الذين جعل صلاحهم صلاح للمجتمع، وقد جعلهم المسؤولون عن حماية الحدود وتجنيد الجنود، وتطبيق الحدود، والتزام الشريعة الإسلامية والرفق بالرعية وعدم ظلمهم لأن ظلم الرعية يذهب بالمناصب، وعلق أمانة حفظ مال المسلمين في رقابهم، وأن يتورعوا في مصادره، فلا يأخذون المال دون وجه حق، وكذلك مصارفه فيما ينفع مصالح المسلمين، كما أوكل إليهم مراقبة العملة وهي الذهب والفضة لأن غشهما يقلل من قيمتهما كما حض على لعناية بالعلماء فهم سبيل الناس للصلاح وأوجب على الوالي تعيين فقيه في كل قرية، هذا علاوة على التأكيد على أن ظلم الرعية يذهب بكل نعمة ويكون سبب البلاء الدولة.

بيانات الدراسة:

تاريخ استلام البحث: ٠٦ أبريل ٢٠٢٣
تاريخ قبـول النشـر: ٢٤ مايو ٢٠٢٣

كلمات مفتاحية:

تاج الدين السبكي؛ شكر النعم؛ الفكر الإصلاحي؛ عصر المماليك؛ علماء المسلمين

معرِّف الوثيقة الرقمي: 10.21608/KAN.2023.331838 

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

سحر السيد إبراهيم السيد. "الفكر الإصلاحي لدى تاج الدين السبكي (٧٢٧ – ٧٧١هـ/ ١٣٢٧ – ١٣٧٠م) في كتاب معيد النعم ومبيد النقم".- دورية كان التاريخية.- السنة السادسة عشرة- العدد الستون؛ يونيو ٢٠٢٣. ص ٤٣ – ٥٨.

Corresponding author: d_saharelsayd@hotmail.com
Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com
Egyptian Knowledge Bank: https://kan.journals.ekb.eg
Twitter: http://twitter.com/kanhistorique
Facebook Page: https://www.facebook.com/historicalkan
Facebook Group: https://www.facebook.com/groups/kanhistorique

مُقدِّمَةُ

على الرغم مما اتسم به عصر المماليك من السمات العسكرية والسياسية والحضارية التي جعلته من أفضل العصور الإسلامية، علاوة ثرائه بالعديد من المؤلفات الفريدة في العديد من المجالات، لكن شابه فترات تدهور وفساد أخلاقي وإداري وسياسي، الأمر الذي حمل مفكري هذا العصر وعلماؤه بوضع المؤلفات لمعالجة هذا التدهور. وكان تاج الدين السبكي[١] أحد علماء هذا العصر الذي تناول من خلال كتابه "معيد النعم ومبيد النقم"[٢] العديد من القضايا الاقتصادية والإدارية والأخلاقية، وقد اتضح في هذا الكتاب الفكر الإصلاحي[٣] لدى تاج الدين السبكي الذي ولد في عام (٧٢٧هـ/١٣٢٧م) في سلطنة الناصر محمد بن قلاوون الثالثة التي امتدت من عام (٧٠٩-٧٤١هـ/١٣١٠-١٣٤١)[٤]، وعاصر حكم عدد من أبنائه، وقد ساد هذه الفترة، بصفة خاصة وعصر سلاطين[٥]المماليك عامة الاضطرابات السياسية؛ كانت وراء تعرض الكثير من رجال الدولة، والعلماء، والقضاء وأرباب الوظائف، إلى فقدان مكانتهم بل وتعرضهم لشدائد عظام تتمثل أحيانا في السجن أو القتل، وقد تعرض كثير من علماء المسلمين إلى نقد وإصلاح ما كان يشوب نظام الدولة من أسس فاسدة، أمثال شيخ الإسلام ابن تيمية[٦]، وابن بنت الأعز[٧] ، وابن حجر العسقلاني[٨]، وغيرهم ممَنْ اصطدموا بقوة المماليك وسلطتهم.

وكان تاج الدين السبكي أحد هؤلاء العلماء الذين تعرضوا لنقد وإصلاح المجتمع مما عرضه لبعض المحن فقد قال عنه ابن كثير: "وقد جرى عليه من المحن والشداد ما لم يجري على أحد من قبله"[٩]، ومع ذلك فقد أظهر من الشجاعة والقوة في مواجهة خصومه[١٠]، وفي نقد المجتمع ونظم الدولة وسبل إصلاحها،[١١] وفي هذا الكتاب يتعرض فيه إلى نقد ما ساد في المجتمع من فساد خاصة من رجال الحكم والدولة، وأرباب الوظائف، كذلك لواجبات وأخلاقيات بعض الحرف والمهن، وما يجب أن تكون عليه من أحكام السياسية الشرعية[١٢]، وسنقتصر هنا على الفكر الإصلاحي المتعلق بسلاطين المماليك ورجال الدولة، وقد أحاط السبكي وفكره الإصلاحي في هذا الكتاب بعوامل الفساد ووضع الحلول المناسبة لها ، والتي نبعت من الشريعة الإسلامية، بوصفه أحد الفقهاء، فقد عمل بالقضاء على المذهب الشافعي، هذا علاوة على نقده لبعض الحرف والمهن وما يجب على أصحابها من إتباع الأحكام الشرعية التي تتصل بمهنهم وآداب السلوك، وقد اتخذ من فكرة الكتاب الأساسية منهج لإصلاح المجتمع فلا يكون شكر النعمة إلا بالقيام بواجباتها حفظها والتزام الأحكامها الشرعية.

وقد لقى كتاب السبكي "معيد النعم ومبيد النقم" اهتماماً بالغًا من عدد من الباحثين لدراسة هذ الكتاب من نواحي عدة كالاقتصادية[١٣]، والتاريخية[١٤]، والوظيفية[١٥]، فقد جعل تاج الدين السبكي من موضوع شكر النعمة وهو أحد الموضوعات الشرعية، طريقة لنقد المجتمع وإصلاحه من خلال التعرض لواجبات وحقوق أولى الأمر والرعية، كذلك التعرض الأخلاق المهنية لبعض الحرف والمهن في المجتمع.

يعتبر الكتاب من المصادر الهامة لعلماء التاريخ والاجتماع والإدارة حيث يقدم لهم معلومات مهمة حول الوضع الأخلاقي والمهني لكثير من الوظائف الإدارية والمهنة في دولة المماليك البحرية.[١٦]

١-الفكر السياسي الإصلاحي لدى علماء المسلمين

وقد وضع عدد من فقهاء وعلماء المسلمين الكثير من المؤلفات التي تتحدث عن سياسات الدول وإدارتها وكيفية إصلاحها من خلال السياسة الشرعية وتحقيق مقاصدها التي تهدف إلى إصلاح المجتمع ودفع المضار عنه[١٧]، فالسبكي وغيره من علماء المسلمين ربطوا بين الواقع السياسي والأخلاقي لبعض نظم الحكم وبين تحقيق العدل[١٨] ، والإصلاح للدولة والمجتمع من خلال تحقيق الأهداف السياسية والتربوية لتلك النظم[١٩]، فالشيزري يعود فساد المجتمعات إلى الانحلال الأخلاقي، والتخلف الاقتصادي، وفقدان الثقة بين الحاكم والمحكومين، ولذلك يوجه الحلول إلى الحكام، كما جعل الجلوس للمظالم أساس الملك،[٢٠] هذا بالإضافة إلى إتباع سياسة إصلاحية في الملك والجيش،

وتقسيم الغنائم والفيء، وتقدير الأموال ومحتذيا بسياسة الرسول والصحابي الراشدين، فالدين والجند والمال والعمارة كلها أمور تزيد من قوة الدولة وبقاؤها، وللتشجيع على الجهاد فإن الجند الذي يقتل كافرا يعطى سلبه، وهو كل متاع الجندي وفرسه ودرعه وما يتملك من أشياء أخرى تشجيعًا له على الجهاد، فلا يقاتل وتزهق روحه سدا.(٢١)

كما أكدوا على أن من أهم الواجبات الأساسية لرجال الدولة هو تولية الأصلح والأنفع في الولايات، وكان لعلماء المسلمين دور فيما يعرض عليهم من المشاورة بصلاحية الأشخاص عند تولي المناصب العليا بالدولة، وقد تعرض بعضهم لبعض المحن بسبب مواقفهم من ضرورة توفر الكفاءة في هؤلاء ومنهم القاضي بن بنت الأعز الذي كان رفضه لتولية شخص يدعى نجم الدين بن عطايا، لأنه لا يصلح للولاية وليس أهلا لشغلها، والذي كان أحد اتباع وزير الأشرف خليل بن قلاوون شمس الدين بن السلعوس(٢٢)، فدبر له مكيدة اتهمه فيها بسرقة مال الخزانة،(٢٣)فعزل عن القضاء، وتعرض للسجن وذلك بين عامي (٦٩٠/١٢٩١م – ٦٩١ ه/١٢٩٢م)(٢٤)، وفي هذه المحنة نرى شجاعة أيضًا القاضي بن دقيق العيد(٢٥) الذي رفض أن يوقع على محضر إدانة القاضي بن بنت الأعز بالرغم مما كان بينهم من العداوة الشديد، بل وأغلظ عليهم في القول(٢٦)

كما كان لآرائهم الإصلاحية تأثير في دفع السلاطين نحو الإصلاح ، فقد دفعت آراء ابن تيمية الناصر محمد بن قلاوون والدولة المملوكية إلى اعتناق آرائه خاصةً في مواجهة المغول، بل إن هذه الفتاوى كان وراء انقياد الدولة والمجتمع نحو التصدي لخطر المغول(٢٧) خاصة بعد تحول المغول إلى الإسلام، كذلك كان لعلاقة الوثيقة مع الناصر محمد بن قلاوون سبب في تغير وإصلاح بعض الأمور الفاسدة، كالرشوة وإصلاح حال السجون(٢٨)، الذي عرف به عصره حيث يعتبر أحد رواد الإصلاح المؤسسي في العصر المملوكي فظهرت في عصره كثير من الدواوين والمؤسسات التعليمية، والصحية وأبطل شراء المناصب بالرشوة(٢٩)، كذلك نجح القاضي ابن بنت الأعز بدفع الظلم عن الناس عندما أقنع السلطان المنصور قلاوون بإلغاء الضريبة التي كانت تؤخذ من الناس على أملاكهم مدة شهرين عندما تتعرض البلاد للغزو المغولي.(٣٠)

كذلك آراء عز الدين بن عبد السلام، سببًا في الكثير من الإصلاحات التي قام بها الظاهر بيبرس، ومن قبله سيف الدين قطز، في تخفيف الضرائب على الناس، جعل السلطان بيبرس يقول عندما علم بوفاته، الآن استقر ملكي.(٣١)

٢-حالة البلاد السياسية المعاصرة لتاج الدين السبكي

يجدر هنا الإشارة إلى حالة البلاد السياسية، والتي يمكن القول إنها أفرزت الفكر الإصلاحي لدى السبكي، وغيره من علماء المسلمين، تولى السبكي وهو العشرين من عمره وقيل في الثامنة عشر من العمر(٣٢)، عدد من الوظائف في دولة المماليك معاصرا لبعض من أبناء الناصر محمد بن قلاوون، حيث بدأ إسناد الوظائف له بترشيح من والده قاضي قضاء الشافعية في دمشق، حيث أُجيز له بالإفتاء والتدريس في كثير من مدارس مصر والشام، فعمل في التدريس في المدرسة الأشرفية نيابة عن والده،(٣٣) ومشيخة دار الحديث الظاهرية والأشرفية، والجامع الطولوني، ويمكن تحديد ذلك بعهد المظفر الحاجي بن الناصر محمد بن قلاوون (٧٤٧-٧٤٨هـ/ ١٣٤٦-١٣٤٨م)، وقد دخلت دولة المماليك البحرية بعد عصر الناصر محمد بن قلاوون في مرحلة جديد من نظم الحكم ، وذلك بسبب كثرة عدد السلاطين الذين اعتلوا العرش السلطنة، وصغر سنهم، وضعفهم نفوذهم أمام قوة ونفوذ أمراء المماليك، وأتابك العسكر(٣٤) الذي استمر الصراع والتنافس بينهم على جعل السلطان ألعوبة في أيديهم.

وقد أثر ضعف السلاطين على نظم الدولة بصفة عامة، فقد ضعفت واضطربت أحوالها وكثرت الفتن واضطرابات في جميع أرجائها، وقد بلغ عدد أولئك السلاطين الذين تولوا العرش من بعد وفاة الناصر محمد إلي نهاية دولة المماليك البحرية اثني عشر سلطانًا، وهم ثمانية من أولاد الناصر محمد وأربعة من أحفاده ، حكموا البلاد في ثلاثًا وأربعين سنة، مما زاد من حالة عدم الاستقرار، الذي امتد إلي بلاد الشام، وقد

تولي المظفر الحاجي بن الناصر محمد بن قلاوون (٧٤٧-٧٤٨ه/ ١٣٤٦-١٣٤٨م) ، بعد أخوه السلطان الكامل سيف الدين شعبان(٧٤٦-٧٤٧هـ/ ١٣٤٥-١٣٤٦م)[٣٥]، الذي تميز عهد بالفساد نتيجة لانشغاله باللعب واللهو وسيطرة الخدم والنساء على أمور الدولة[٣٦]، وليس أدل علي ذلك مما قاله له الأمير يلبغا اليحياوي نائب الشام حين اشتد الخلاف بينهما : "أنت أفسدت المملكة، وأفقرت الأمراء والأجناد، وقتلت أخاك، وقبضت علي أكابر أمراء السلطان، واشتغلت عن الملك، والتهيت بالنساء وشرب الخمر، وصرت تبيع أخباز الأجناد بالفضة"[٣٧]، واشتد الاستياء من الكامل شعبان حين أمر سنة ٧٤٧هـ بالقبض علي أخويه الأمير حاجي والأمير حسين وسجنهما تمهيدًا لقتلهما، وقد وانتهت سلطنته بالقبض عليه وسجنه ثم قتله بعد ذلك[٣٨].

وقد تولى من بعده أخيه المظفر حاجي (٧٤٧-٧٤٨هـ/ ١٣٤٦-١٣٤٨م)[٣٩]، الذي زاد الفساد في عصره واتخذ سيرة أخيه الكامل، حيث كان يقضى وقته باللعب واللهو مع العامة والأوباش حيث كان مولعا بتربية الحمام وسيطرة الخدم وأصحاب المغاني على أمور الدولة، ولم يهتم لشؤون الدولة[٤٠]، وانتهي أمره بالقتل ولم يستكمل سنة على عرش السلطنة. ثم تولى بعده أخيه السلطان الناصر حسن (٧٤٨-٧٥٢هـ/ ١٣٤٧-١٣٥١م)، الذي لم يكن يتجاوز الحادية عشرة سنة حينها، وقد بلغ تسلط الأمراء مبلغه فقاموا بالقبض عليه وسجنه بعد عام من توليه السلطنة، ثم تولى من بعده أخيه الصالح إسماعيل بن الناصر محمد (٧٥٢-٧٥٥هـ/ ١٢٥١-١٢٥٤م)، حيث كان محبوسا بقلعة الكرك وعمره أربعة عشرة عاما[٤١]، اشتد نفوذ الأمراء في عهده فتم القبض عليه وحبسه في القلعة، وأعيد الناصر حسن إلي عرش السلطنة للمرة الثانية (٧٥٥-٧٦٢هـ/ ١٣٥٤-١٣٦٠م).[٤٢]

ظل الناصر حسن علي عرش الملك في سلطنته الثانية ست سنوات ونصف، أجمع المؤرخون علي شجاعته وبطولته ونفاذ كلمته، وعلو همته، ومحبته لرعيته وتشجيعه الفنون والآداب، ولم يكن يعيبه سوي شرهه، وميله إلي مصادرة الأموال حيث استولى على كثير من أملاك وأموال بيت المال، كما منع جوامك وإقطاعات الجنود فثاروا عليه، ودبروا للتخلص منه، وقد انتهى عهده بقتله على يد الأمير سيف الدين يلبغا الخاصكي[٤٣]، ولم يعلم له قبر، وبمقتله ينتهي عهد السلاطين من أولاد الناصر محمد بن قلاوون، ويأتي بعده عهد السلاطين من الأحفاد، بتولي السلطان المنصور صلاح الدين محمد بن المظفر حاجي بن الناصر محمد بن قلاوون (٧٦٢هـ / ١٣٦١-٧٦٤هـ/ ١٣٦٣م)[٤٤] أول أحفاد الناصر محمد في السلطنة، الذي كان ميالاً إلي الطرب، مدمنًا شرب الخمر، وسماع الأغاني حيث اتصف بانحطاط الخلقي، وكان ذلك سبب في خلعه من السلطنة، وحبسه بالقلعة، تولى بعده السلطان الأشرف زين الدين أبي المعالي شعبان بن حسين بن الناصر محمد (٧٦٤-٧٧٨هـ= ١٣٦٣-١٣٧٦م).[٤٥]

ولم يختلف عهد الأحفاد عن الأبناء كثيرا فقد استمر استبداد أمراء المماليك وصراعهم على السلطة، والاضطرابات السياسية، وقيام الدسائس والفتن بين السلطان والأمراء من جهة، وزاد فساد العربان وحروبهم وقطعهم الطرقات[٤٦]، وانتشرت حالة من الفوضى والانحلال، بحيث يصل الفساد إلى قيام المماليك السلطانية بنهب أموال المسلمين، وسلب النساء من الحمامات والصبيان من الطرقات للفساد بهم،[٤٧]الذي أدى في النهاية لسقوط دولة المماليك البحرية.

هذا علاوة على بعض العوامل الأخرى التي كانت وراء الضعف الاقتصادي والعسكري الذي ألم بدولة المماليك، وكان لها تأثيرًا كبيرًا على الجوانب الحضارية للدولة المملوكية:

انتشار الأوبئة والمجاعات

خاصة ما عرف بالفناء الكبير أو الوباء الأسود (في سنة ٧٤٩هـ/ ١٣٤٩م)، عهد السلطنة الأولي للسلطان الناصر حسن والذي انتشر في جميع أنحاء العالم وأتى على ثلث أو نصف سكان العالم، بل وصل إلى البحار والبرية وقضى على الثروة الحيوانية فيها علي حد قول المقريزي الذي يصف هذا الوباء بقوله : " ولم يكن هذا الوباء كما عهد في إقليم دون إقليم بل عم أقاليم الأرض شرقًا وغربًا وشمالاً وجنوبًا، وجميع أجناس بني آدم وغيرهم، حتى حيتان البحر وطير السماء ووحوش البر"، وقد آتى هذا الوباء على كثير من المظاهر الحضارية، شرقا وغربا، وفتك بأهالي مصر والشام فتكًا ذريعًا،

فكان يموت منهم في اليوم الواحد الآلاف ونتج عن هذا أن قلت الأيدي العامة، فأغلقت الأسواق، وقفت حركة البيع والشراء ، وأقفرت الأرض لعدم وجود من يفلحها، بل لقد تعطل صيد السمك من البحيرات لكثرة موت الصيادين،[٤٨] ونتج عن هذا كله اضطراب أحوال مصر الاقتصادية، كذلك تعطلت أكثر الصناعات والحرف والأحوال وتعطل نواحي الإنتاج المختلفة، ونقصت القوى البشرية وضعفت مما كان لها آثار جد خطيرة في تدهور الدولة المملوكية وضعفها في المرحلة التالية.

الحملات الصليبية على سواحل مصر والشام

ومنها حملة لوزنيان على الإسكندرية عام (٧٦٧هـ/١٣٦٦م)، وكانت نتيجتها خراب مدينة الإسكندرية، أهم مواني البلاد وما بها من بضائع، حيث سلبت الحملة كل غال وثمين في المدينة[٤٩]، كما كانت تكررت غاراتهم كثيرًا عليها وعلى ثغر دمياط، كذلك حملاتهم ضد طرابلس[٥٠]، وبلاد الشام كما أثرت على حركة التجارة التي كانت تعتمد عليها دولة المماليك في اقتصادها، فقد أصدر البابوات عدة قوانين تحرم علي التجار الأوربيين التعامل مع المسلمين، أو الاتجاه بسفنهم إلي مواني مصر والشام ، ولكن تجار الجمهوريات الإيطالية لم يطيعوا هذه الأوامر حفاظًا علي مصالحهم الاقتصادية المتبادلة مع مصر، فاضطرت البابوية إلي إنشاء قوة حربية تقوم على تخريب التجارة مع دولة المماليك متخذة من جزيرة صقلية مقرا لتلك الحركات[٥١].

٣- تاج الدين السبكي
(٧٢٧ – ٧٧١هـ/ ١٣٢٧ – ١٣٧٠م)

اسمه ونسبه: هو تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين علي بن عبد الكافي بن تمام بن يوسف بن موسى بن تمام الأنصاري السلمي السبكي، كانت نشأته في بيت علم ودراسة سبب في نبوعه وتفوقه بين أقرانه علاوة على عناية أبيه تقي الدين السبكي[٥٢]بتعليمه فقد كان قاضي القضاة لفترة طويلة في بلاد الشام[٥٣]، وقد تلقى تعليمه في بها، وحفظ القرآن الكريم ودرس علوم الحديث والفقه في سن مبكر أهلته للإفتاء والتدريس في سن مبكرة.

وظائف: اجتمعت له عدد من الوظائف بدمشق والقاهرة لم تجتمع لأحد قبله[٥٤]، حيث تولى مشيخة دار الحديث بدمشق، والخطابة بالجامع الأموي[٥٥]، والتدريس في المدرسة الأشرفية نيابة عن والده،[٥٦] والمدرسة الظاهرية والأشرفية، والجامع الطولوني، المدرسة المنصورية، والبيمارستان المنصوري، ومشيخة الخانقاة الشيخونية، والمدرسة الناصرية، كما تولى الإفتاء بدار العدل بالقاهرة[٥٧]، تولى توقيع الدست[٥٨] بدار العدل لنائب الشام لأمير علاء الدين أمير على المارديني[٥٩]، كما تولى قضاء الشافعية بدمشق عام (٧٥٦هـ/١٣٥٥م)، نيابة عن والده تقي الدين[٦٠]، في عهد الناصر بدر الدين أبي المعالي الحسن بن الناصر محمد بن قلاوون[٦١]، وقد عزل وتولى القضاء أربع ولايات، فعزل في عام (٧٥٩هـ[٦٢]/١٣٥٨م)، وتولى عوضًا عنه بهاء الدين أبو البقاء[٦٣]، الذي كان أيضًا متوليا لعدد من الوظائف بالقاهرة منها قاضي قضاة الشافعية بالقاهرة[٦٤]، ثم أُعيد إليه في نفس العام[٦٥]، ثم عزل في عام ٧٦٣هـ/١٣٦٢م، بأخيه بهاء الدين السبكي[٦٦]، وعاد هو إلى مصر وتولى وظائف آخيه[٦٧]، ثم أُعيد لتولي القضاء في عام (٧٦٤هـ/١٣٦٣م)، بدلاً من أخيه بهاء الدين السبكي، الذي تولى إفتاء دار العدل[٦٨]، والأخير كانت في عام (٧٦٩هـ/١٣٦٨م)، حيث عزل بسراج الدين البلقيني ثم أُعيد للقضاء عام (٧٧٠هـ/١٣٦٩م).

المحن التي مر بها: مر تاج الدين السبكي بعدد من المحن نتج عنها عزله عن القضاء كانت آخرها سبب في سجنه في قلعة دمشق، لمدة ثمانون يومًا[٦٩]، وقد أرجع البعض تلك المحن إلى العداء بين أسرة السبكي وتلاميذه شيخ الإسلام ابن تيمية[٧٠]، حيث كان والده قد رد على ابن تيميه في بعض المسائل[٧١]، فقد ظهر عدد من تلاميذ شيخ الإسلام بن تيمية في تلك المحنة ولعل ذلك وراء إرجاع سببها لذلك، ولكن نحسبه أنه كان عداء شخصي من قبل أحد قضاة الحنابلة، وهو القاضي جمال الدين الحنبلي الذي كتب المحضر ضد تاج الدين السبكي، ولا يمكن القول بعداء كل قضاة الحنابلة ضده، ويعلل ابن حجر تعرضه لهذه المحن بسبب ما كان بينه وبين البعض من البغضاء والعداء، وقد واجه الكثير من

أصحاب المناصب والقضاة مثل هذه المحن فقد كانت آفة العصر المملوكي[٧٢].

وكانت المحنة الأولى في عام (٧٦٧هـ /١٣٦٦م)، وقد وضع محضرين أحدهما معه والثاني ضده، الأول كان بتواقيع قاضي الحنابلة والمالكية، وقد رصدا ضده العديد من الاتهامات والعظائم المنكرة ، والثاني شهد فيه عدد من العلماء بالخير لتاج الين السبكي، وعقد له مجلسا بدار السعادة بدمشق حضور القضاة الأربعة، ونائب دمشق سيف الدين منكلي بغا [٧٣]الذي أوكل له السلطان عقد مجلس للقضاء فيما رمي به السبكي، وقد حاول نائب دمشق جاهدا أن يصلح بين الأطراف، ولكن أصر قاضي الحنابلة على موقفه[٧٤]، وحكم عليه قاضي الجبل بالسجن لمدة عام إلا أنه خرج بعد ثمانين يومًا، حيث قضى الشيخ صلاح الدين ابن منجي[٧٥] بإسلامه ورفع التعزير عنه، واستدعي إلى مصر، وعقد له مجلسا من كبار العلماء والقضاة فحكموا بإبطال حكم ابن قاضي الجبل، وبراءة، السبكي فأكرم وأعيد إلى منصبه مرة أخرى عام (٧٦٧هـ/١٣٦٦م) وكانت هذه هي ولايته الثالثة[٧٦].

ونقل الشيخ عبد الوهاب الشعراني في كتابه (الأجوبة المرضية): أن أهل زمانه رموه بالكفر واستحلال شرب الخمر والزنا وأنه كان يلبس الغيار والزنار بالليل ويخلعهما بالنهار، وتحزبوا عليه وأتوا به مقيدًا مغلولاً من الشام إلى مصر، وجاء معه خلائق من الشام يشهدون عليه؛ ثم تداركه اللطف على يد الشيخ جمال الدين الإسنوى[٧٧]، بدوا أنها كانت مكيدة دبرت للتاج الدين السبكي للتخلص منه. وعندما أعيد للقضاء سعد أهل الشام به سعادة بالغة حتى خرج أعيان البلد وعلماؤها لاستقباله حتى النساء خرجت بالشموع وامتلأت الطرقات بالناس الذين اجتمعوا لتهنئته مما يدل على مدى حب الناس له، ومكانته لديهم وصادف ذلك نزول المطر الغزير، الذي لم يمنع الناس عن الاجتماع حوله، ثم ذهب إلى دار السعادة واجتمع بنائب الشام الذي أرسل للقاضيين المالكي والحنبلي للصلح بينهم وخرج ثلاثتهم للجامع الصلاة.[٧٨]

أما المحنة الثانية التي تعرض لها تاج الدين السبكي كانت عام ٧٦٩هـ[٧٩]، فكانت بسبب أن السلطان لما أراد أخذ ذكوات التجار، وجدت وصلات كثيرة لدى الأوصياء ليس عليها اسم القابض، ورفض ناظر الأيتام الاعتراف بأنها وصلت للقاضي، فانتهى الأمر إلى عزل تاج الدين السبكي على يد نائب دمشق الأمير على الماردينى وتولية سراج الدين البلقيني[٨٠]، إلا أنه أعيد عام (٧٧٠هـ/١٣٦٩م)، بدلاً عن السراج البلقيني.[٨١]

٤-فكرة كتاب "معيد النعم ومبيد النقم" وسبب وضعه

ويبدوا أن فكرة الكتاب بدأت معه بسؤال أحد الأشخاص عن أسباب زوال النعمة، ويمكن أن تكون هنا النعمة المقصودة مكانة اجتماعية، أو وظيفة إدارية فقدها صاحبها فأخذ يبحث عن أسباب فقدها، فكان هذا الكتاب الذي شمل في بداية أسباب شكر النعمة، وهي الوسيلة التي جعلها السبكي سببا لبقائها، وهو القيام بواجبتها كما حددها الشرع فكل راع عليه واجبات تجاه ما يتولاه من عمل ومسؤولية، وقد اتخذها وسيلة لطرح فكره الإصلاحي المتعلق بنقد المجتمع وإصلاحه سياسيًا واقتصاديًا، وبما أن معطي النعمة وقاطعها هو الله لذلك يجب على كل منعم أن يراقب الله في أفعال وأن يتقي الله ويشكره عليها بالقيام بما أمره الله به وذلك من خلال أن يعلم الإنسان سبب زوال النعم عنه، فإن النعم لا تزول سدى فلا يغير الله ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم، وأن سبب زوال النعم بسبب الإخلال بواجباتها وحقوقها وهو شكر النعمة، فإن كل النعمة التي لا تشكر، جديرة بالزوال، فإن النعمة إذا شكرت قرت، وإذا كفرت فرت.

وقد حدد أن الشكر يكون بالقلب واللسان والأفعال[٨٢]، فقال "فأما شكر القلب فيكون الاعتقاد بأن كل خير سيق إليك عن طريق أمير أو وزير أو صاحب سلطة، فإنه مقهور مجبور من الله فقد سلط عليه الإرادة، وهيج عليه الدوراعي، وألقى في قلبه أن يعطيك فلم يجد سبيل إلا بدفعيه إليك، وأن يسوق إليك هذا الخير، وإن كان الأمر بيده وخلى إلى نفسه ما أعطاك ذرة، فإن الله قد أجراه على يديه ذلك الخير فلا احد

منهم يملك شيء لنفسه فكيف بغيره، فأشكر الله ولا تشرك به غيره" ،[٨٣] وكان ذلك موافقا لحديث الرسول (ﷺ)، "مَنْ لم يشكر الناس فلم يشكر الله"،[٨٤] وفسره بأن يكون شكره لأن الله أجرى النعمة على يديه فيكون شكرك إياه بالدعاء له بأن يزيد من فعل الخير لا انه سبب هذا الخير لأن ذلك يكون شرك بالله ، لأن الفاعل بالحقيقة هو الله سبحانه وتعال، فقد يتغير عليك وينقلب حبه كرها، ويبقى المنعم الذي يغير ولا يتغير،[٨٥] كما حذر من استقلال، النعم واحتقارها فإنها أيضًا من أسباب زوال النعم.

وقد ضرب مثلاً بأن هذه النعم القليلة علامة على ذكر الله لعبده فإن رضي بها وشكرها زادها، أما الشكر باللسان فيكون بحمد الله والتحدث بنعمه " وأما بنعمة ربك فحدث" وذكر الله ونعمه في كل مجلس، أما الشكر بالأفعال فيكون بامتثال أوامر الله ونواهيه في لكل نعمة شكرها، وأن يكون استخدام النعمة في الطاعة، وليس الاستعانة بها في المعصية فيكون سبب في زوالها .

٥-الفكر الإصلاحي لدى تاج الدين السبكي

نبع الفكر الإصلاحي لدى تاج الدين السبكي كغيره من علماء المسلمين من خلال عاملين أساسيين: أولهما : الإلمام بالشريعة الإسلامية وأحكامها فيما يخص السياسة الشرعية ، ثانيًا: الاطلاع على أحوال المجتمعات المعاصرة خاصة بعد تولي عدد من الوظائف، ومدى ما كان يلم بها من مخالفات وفساد إداري وأخلاقي وقد وجه نقده للمجتمع بكل فئاته بداية من رأس الدولة وهو السلطان الذي جعل صلاحه صلاحا للرعية، ويأتي الربط واضحًا لدى علماء المسلمين والمؤرخين بين السلطنة والشريعة في ما يخص دعائم السلطة السياسية وركائزها [٨٦]، فأوجبوا على السلطان أن يكون محسنا لمتبع الشريعة، معاقبا لمتجنبها، متخيرا للوزراء والعمال، مهيبا في أنفس الرعية، فيكون وسطا بين الرقة والقسوة ومستثمرا للأموال، مقدرا لنفقته، وفي المقابل أوجبوا على الرعية أن تخالف السلطان إذا لم يطبق الشريعة، بل وتعين عليه عدوه[٨٧].

فالعالم بستان سياجة الدولة، والدولة سلطان تحفظه السنة، والسنة شريعة يحوطها الملك، والملك راع تعضده الجند، والجند أعوان يكفلهم المال، والمال رزق تجمعه الرعية، والرعية خدام يتعبدهم العدل، والعدل مألوف به صلاح العالم.[٨٨]

وقد عاصر تاج الدين السبكي دولة المماليك البحرية وعاصر كثير من الأحداث الهامة، وما تميز به هذا العصر من كثر الاضطرابات السياسية بين رجال الدولة والتي كانت تلقي بظلالها على المجتمع، والتي كانت تثير الفوضى والفتن وتؤدي إلى انتشار أعمال السلب والنهب[٨٩].

وتطبيقا للحديث الشريف كلكم راع وكل مسؤول عن رعيته[٩٠]، يضع السبكي مسؤولية الإصلاح لأرباب الوظائف بالدولة أولهم رئيس الدولة أو السلطان، وأعوانه من النواب والوزراء والولاة والقضاة والمحتسبين وتبيان خصائصها ومقاصدها الشرعية في خدمة المجتمع والدولة الإسلامية، ولذلك كان يرجى تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، وهكذا جاء نقده وتقويمه لأوضاع عصره من جميع الجوانب والمستويات حيث تعرض لأصحاب المناصب السياسية، المالية، والاقتصادية، وتناول أولا وظائف السلطة العليا في الدولة.

٦-الإصلاح السياسي لدى تاج الدين السبكي

نستطلع الفكر الإصلاحي لدى تاج الين السبكي في هذا الكتاب والذي يلتقي مع المصادر الفقهية والتاريخية، ويتضح من خلالهما وضوح وجهة النظر الإصلاحية للواقع السياسي والنظم الإدارية والاجتماعية والاقتصادية، وذلك من خلال جميع مؤسسات الدولة وبصفة خاصة مؤسستي الخلافة والسلطنة، خاصة أن تلك المصادر عمدت إلى الإشارة إلى دور المؤسستين في تسيير شؤون الدولة من خلال العديد من الممارسات التي تحافظ تطبيق الشريعة الإسلامية بصفتها السمة العامة لأي دولة إسلامية.[٩١]

وقد أولى تاج الدين السبكي نظام الدولة وأرباب الوظائف الكبرى في الدولة والتي تمثل السلطات الثلاث في الشرع (التنظيمية- القضائية- التنفيذية) اهتماما كبيرا إذ جعلهم قدوه لغيرهم عندما يقومون بأعباء وظيفتهم كما ينبغي، فهم في نظره أكبر أثرا في المجتمع حيث أن صلاحهم في صلاح للمجتمع وكذلك فسادهم لذلك ابتدأ بهم وجعلهم في المقدمة من حيث الأثر والمنزلة والقدوة ، حيث أن فساد القصور ومؤسساتها يمتد إلى المجتمع فلا يجتمع البناء والهدم[٩٢]، فقد جاء إلى شخص إلى السلطان محمود بن سبكتين[٩٣] يطلب الحسبة بمدينة غزنة فنظر إليه السلطان فرأى شاربه يغطي فاه، وأزياله تسحب على الأرض، فقال له اذهب فأحتسب على نفسك أولا ثم عد واطلب الحسبة على الناس، وهنا إشارة إلى عدم التزامه بسنة نبي الخلق (ﷺ)، وصفات المحتسب.[٩٤]

وتشمل الوظائف العليا في الدولة: السلطان ونوابه وقوداه ووزراءه الذين كان لهم دور قوي في رسم وتحديد سياسة الدولة[٩٥]، وغيرها من الوظائف ذات الاتصال المباشر بالحكم والسياسة، ويرتكز هنا فكره الإصلاح لأرباب هذه الوظائف على سرد واجباتها المنصوص عليها في كتب الفقهاء والتي تحدد مهام الخليفة أو ولي الأمر وهي واجبات معلومة وواضحة في الشريعة الإسلامية حددت في كتب الفقه وأصوله.

فالسلطة العليا ورأسها سلطان المماليك، الذي يوجه له كلاما فيقول" إذا ولاك الله، تعالى، أمرًا على الخلق، فعليك البحث عن الرعية والعدل بينهم في القضية، والحكم فيها بالسوية، ومجانبة الهوى والميل، وعدم سماع بعضهم في بعض، إلا من يأتي بحجة مبينة، وعدم الركون إلى الأسبق (في تقديم الشكوى)، فإن وجدت نفسك تصغى إلى الأسبق، وتميل إلى صدقه (تصديقه) فاعلم أنك ظالم للخلق، وأن قلبك إلى الآن متقلب من الأغراض، يميله الهوى كيف شاء، وإن وجدت الأسبق والآخر سواء، فأنت أنت (أى الحكم مفوض إليك بناء على فحص حجج الجانبين)، ويضيف "وقد اعتبرت كثيرًا من الأتراك، فوجدتهم يميلون إلى أول شاك، وما ذاك إلا للغفلة المستولية على قلوبهم التي صيرت قلوبهم كالأرض الترابية التي لم ترو بالماء، فإذا أتاها ماء رويت : سواء كان ذلك الماء صافيًا أم كدرًا، زلالا باردًا أم كدرًا حارًا، ثم إذا رويت وجاء ماء آخر صاف حسن لم تشربه، وصار مانعًا عليها"[٩٦]

وهو هنا يشير إلى أهم مبادئ وأسس الشريعة الإسلامية، مبدأ العدل والمساواة التي يجب أن تتحقق للطرفين، وهو ما نصت عليه أيضًا الدساتير الحديثة أيضًا، فالواقع أن الولاة الأتراك في عصره، كانوا يميلون دائمًا إلى تصديق أول من يطرق بابهم شاكيًا، دون أن يقيموا اعتبارًا للشاكى الذي يأتي بعد ذلك، حتى لو كان الحق معه، وقد أعتبرها أيضًا من آفة العصر، كما أخذ على سلاطين المماليك عادة تقبيل الناس الأرض لهم،[٩٧] التي كانت تزيد من تعظيمهم لأنفسهم "معلقا أنه يخشى أن يكون ذلك كفر" .[٩٨]

واتساقًا مع فكرة الكتاب أوجب على السلطان أمورا تدوم بها الولاية والملك، أولها هو القيام على مصالح الأمة ورعاياتها، وعدم تغافل عن مصلحة الرعية[٩٩]، حتى إن كان ذلك بعبادة الخالق سبحانه وتعالى، فالأولى له أن يوازن بين الأمرين حتى يكون قد أدى ما عليه من واجبات، فأداء حق الله سبحانه وتعالى، يكون سبب في توفيقه وقيامه بمهام الحكم كما يرضاه الشرع، لأن التقصير في حق الله؛ يؤدي إلى فساد كل أمور الدنيوية للإنسان، كما أنه أوجب على الحاكم أن لا يميز نفسه عن الرعية[١٠٠]، لأنها نعمة من الله فلا يجوز أن يؤذي الرعية بنعم الله فإنه قادر على منعها عنه، فأهون الأمور في شكر تلك النعمة هو كف الأذى والشر عن الرعية، حتى إن شكر الله على تلك النعمة؛ بالصلاة والذكاة وغيرها من أعمال التقرب إلى الله تكون آثما عليه لأنه ظالم لرعيته، بل أن ظلم الرعية؛ يكون أدعى إلى ذهاب النعمة وإبطالها حتى لو شكر الله عليها بالصلاة والصيام والقيام[١٠١].

كذلك أوجب على ولي الأمر تجنيد الجنود لنشر دين الله والجهاد في سبيله، حتى يستمر ملكه ويدوم، كذلك النظر في أمر الإقطاعات وعدم قصرها فقط على أعوانه ومماليكه، ولكن تسخيرها لحفظ الدين، ورد المعتدين وتوجيهها للمنفعة، وصالح المسلمين، وحفظ وردع أعداء الدين[١٠٢]، وكفالة حقوق أهل الذمة، ويحرص عليها كحرصه على مصالح المسلمين، وتطبيق

العدل عليهم، وقد عرف عصر الناصر محمد بحفظ حقوق أهل الذمة حتى ينال المسلمين في البلدان غير الإسلامية نفس الحقوق، كما أنه كان حريص على إقامة العلاقات الطيبة مع البلدان المجاورة.(١٠٣)

ونائب السلطان هو الثاني بعد السلطان في هرم السلطة(١٠٤)، وقد جعل مهامه نفس مهام السلطان، بل جعله مسؤولاً عن تعليم الناس أمور دينهم من خلال تعيين فقيه في كل قرية، وتطبيق شرع الله، فالناس أحوج للعلماء لتعليمهم أمور دينهم، فالعلماء والفقهاء هم أحد أهم وسائل محارب فساد المجتمعات، بدلاً من بذل مال المسلمين فيما لا ينفع المسلمين مثل شراء المماليك والجواري(١٠٥)، كذلك الضرب على يد المفسدين وقطاع الطرق، التصدي لأصحاب المذاهب الباطلة بالعقوبة أو السجن، ولكن لا يتخذها ذريعة للانتقام الشخصي، ولذلك عليه أن يبحث ويستقصي صحة كل ما يصل إليه من أخبار من بطانته خاصة الدوادار،(١٠٦)الذي كان قديما يسمى الحاجب(١٠٧)، فهو الذي يأذن لأصحاب الحاجات، والمظالم في الدخول على السلطان، ونائبه فيجب عدم منع أحد منهم من الدخول لأن ذلك حقهم على أستاذه أو الملك، فمن وجبات وظيفته الاستماع لهم ولمظالمهم، وعدم السماح لهم بعرض مظالمهم هو نذير خراب على أصحاب هذه الوظائف.(١٠٨)

ومن معاوني الملك والسلطان كاتب السر، الذي يكتب التواقيع بالولايات والعزل ويعرض على السلطان الروايات المتعلقة بالمظالم التي ترفع إليه ليحكم فيها وبعض السلاطين لا يفهمون القضايا أو يفهمونها كما قصها عليهم كاتب السر، فيحمله هنا تاج الدين، مشاركة السلطان في الحكم، فإن كان ظلما وقع عليه الأثم لأنه نقل صوره غير صحيحة ولم يفهم السلطان القضية، أو أن يكون سبب في قطع أرزاق الناس، فيجب عليه أن يكون أمينا فيما يكتب ويعرض على السلطان، وإلا يكون شريكا له في الظلم الواقع على الرعية.

أما حاشية السلطان والمقربين منه فإن عليهم تقديم النصح له ودفع الظلم عن المظلومين، كساقي السلطان الذي أوجب عليه ألا يمكنه من شرب الخمور وغيرها بقدر ما يستطيع يتحايل على ذلك حتى لا يجلس السلطان ليحكم بين الناس وهو سكران، فقد أقام أحد الأمراء الحد على سكران وهو في حالة السكر مما أدى بالفقيه إلى طلب المغفرة من الله فهذا الأمير الفاسق كيف يوكل إليه أمر إقامة الحدود؟ (١٠٩)لأن ذلك أيضًا هو طريق حفظ هذه النعمة وليس شكر الله فقط، بل إن إغاثة المحتاجين والمظلومين قبل حق الله تعالى، لأنه لو ترك هؤلاء وذهب للصلاة كانت صلاته وبالا عليه.(١١٠)

الوالي ومسؤوليته هي تتبع أهل الجرائم واللصوص والخماريين، مع ذلك طالب بعدم مراقبتهم أو التجسس عليهم كذلك العصاة والمفسدين وشاربي الخمور والحشيش، بل تركهم حتى يظهر خبثهم ويقيم عليهم الشرع كما حددته الشريعة، حتى السارق يبحث عن طريقة لاسترداد المال دون وقوع حد القطع عليه أو البحث عن إثبات السرقة فالعفو أولى، كما لا يتفنن في أنواع الإيذاء لهم، فقد ذكر من عجائب صنعهم في عقاب أحد المجرمين تحت السياط لا ينتهي حتى ينتهي الوالي من صلاته، أو أن بعضهم كان يعاقب الذي زنى بامرأة أن يتزوجها وهذا مخالف للشرع.(١١١)

فقد أوضح أن كل فساد مقرون بعدم تطبيق الشريعة الإسلامية؛ لأنها تتكفل بمصالح البلاد والعباد ودفع الفساد عنهم، ويقول من دراسته للواقع أن التزام الشرع كان نجاة للكثير من الأمراء والسلاطين وأصحاب الوظائف من مصائب الدنيا(١١٢)، وقد ضرب مثلا بنائب الشام في تلك الفترة الذي قال انه لم يأتي بأي من الحرمات فكانت نجاته(١١٣)، ويبرر الكثير من المماليك أنهم أتراك لا يعلمون الكتاب ولا السنة لمعرفة الشرع فذكر أن ذلك ليس مبررا له لظلم الناس فكان عليه سؤال أهل الذكر،(١١٤)حيث اتهم البعض هذا العصر بتطبيق المماليك لقانون إلياسة في نظام الإقطاعات لديهم كذلك في القسوة في تطبيق العقوبات لديهم(١١٥)، ومن مبدأ أن تخطأ في العفو أفضل من أن تخطأ في العقوبة، أشار السبكي إلى ذلك عندما قال "أن تضرب برئ أعظم عند الله من تخلية ذي جريمة".(١١٦)

وقد قام السبكي بإلقاء الضوء على الخلافات والوشايات التي تقع بين أرباب الدولة وأصحاب الوظائف من القضاء، وغيرهم لعلمه بما تخلفه من وهن وضعف بالمجتمع، وكان كثير من القضاء يتصدون لمثيري

الشائعات بالضرب بالمقارع منعا لوقوع الفتن والاضطرابات.(١١٧)

من الواضح في كتابات السبكي انتشار الوشاية على الكثير من الناس تتسبب في هلاكهم وخراب بيوتهم، جعلت من يتم استدعاؤه من قبل السلطة يعتقد أن هناك مصيبة سوف تحل به، وهو ما يقوم به كثير من أصحاب الوظائف، أو الحاشية من المقربين من السلاطين وذلك لحيازة حظ من الدنيا، بل أنهم يرشدون عن المساكين والغافلين على حد قوله(١١٨)، فقد حرم عليهم ذلك، بل وأوجب عليهم دفع الظلم إن رأوا من السلطان ذلك.(١١٩)

٧-الاقتصاد والمال في الفكر الإصلاحي لدى تاج الدين السبكي

ويعتمد الاقتصاد في فكر تاج الدين السبكي على مصادر ومصاريف وبيت المال، وسياسة ولاة الأمر فيها، وذلك من خلال التورع في مصادر بيت المال وعدم اختلاط أموال الدولة وبيت المال من الحلال والحرام فقد كان سائدا أن كل ما يدخل بيت المال يصبح حلال فقال" وبيت المال لا يحل ما حرم الله تعالى "(١٢٠)، فكثيرا ما كانت تفرض الأموال على الناس دون وجه حق ويعاقب عليها أشد العقوبة من لم يستطع سددها، فخرب بيوت ودمرت أسر وسجن أناس بسبب ذلك، في حين نجد انتشار مظاهر الترف والبذخ وشراء العبيد والجواري وبناء القصور الفخمة وأمور لم يعرفها الخلفاء الراشدين، والأجدر بهم توجيهها إلى مصالح الأمه الإسلامية لأنها أمانة لدى ولاة الأمر، لا يستحلون صرفها دون الرعية(١٢١).

وعليهم التورع في جمع المال فإذا أجتمع المال الحلال مع الحرام غلب المال الحرام الحلال وأصبح المال كله حرام،(١٢٢) فيجب تحري الأمانة في المال الذي يأخذه من الفلاحيين، والدواوين للأمراء، وقد حدد مكانة السلطان من بيت المال فقد جعل مكانته نفس مكانة باقي الرعية، وخاصة العلماء، والفقراء، والمحتاجين، لذلك حرم بيع الأوقاف الموضوعة على العلماء والفقراء، أو الاستيلاء على أموال الريعية دون وجه حق، حتى لو استخدموه في بناء الجوامع والمدارس والتي كانت وسيلتهم لترسيخ مكانتهم في المجتمع.(١٢٣)

كما أنه يشير إلى الظلم الواقع على الرعية في المكوس التي تفرض بدون وجه حق لتعطى إلى من لا يستحق، وقد أشار إلى سوء عاقبة العاملين عليها، وكيف أن ما يلم بهم من مصائب هي من جراء ظلمهم في فرض الضرائب والمكوس على الشعب مثل شاد الدواوين والوزراء،(١٢٤)بل أنهم كانوا يتحايلون في الاستيلاء على أموال الأغنياء بجمع البضائع من الناس ثم يطرحونا على التجار والأغنياء بأسعار باهظة الثمن(١٢٥)، أو الاستيلاء عليها دون وجه حق كما حدث في عهد الأشرف كامل شعبان حيث طمع خدمه ونسائه فيما في أيدي الناس واستولت أمه على معصرة وزير بغداد ومنظرته المطلة على بركة الفيل.(١٢٦)

كما أخذ على بعض الملوك إجزال العطاء من بيت المال لخواصة وحاشيتة، وذلك ليكونوا عونا له في حفظ ملكه، وليس لمصلحة المسلمين، أو إغداق المال على الشعراء والمادحين، وأصحاب الأغاني، أو شراء الجواري والمماليك، بحيث أنهم يبذلون المال لاستحضار مغن حسن الصوت أو جارية فائقة الجمال(١٢٧)، وغيرهم ممن ليسوا من مصارف بيت المال فقد حدد الإسلام مصارف بيت المال، وضرب مثلا بتورع الخلفاء الراشدين في مصارف بيت المال رغم امتلاء خزائن بيت مال المسلمين، ولكنهم كانوا يحيون حياة الفقراء والمعوزين.(١٢٨)

كما وجه النقد للسلاطين والأمراء في تزيين القصور والمباني حيطانها، وأسقفها بالذهب، كذلك زخرفة الملابس والمبالغة في تزينها، وقد ذهب الكثير من الذهب في تزيين المباني وما بقى منها ذهب في تزيين ملابسهم وسروج ركابهم وغيرها من أدواتهم الخاصة، وكان الأجدر بهم أن يستخدموا هذا الذهب في سك العملة حتى تكثر الأموال وترخص البضائع، وينتفع المسلمين بها، ومع كل ذلك يطلبون من الله نصرهم ومن العلماء الدعاء، ولو أنهم لم يقترفوا كل هذه المحرمات لما افتقروا إلى دعاء العلماء(١٢٩)، في حين أنهم يستكثرون على العلماء والفقهاء أرزاقهم وركوبهم الخيل، ولبثهم الثياب الفاخرة في حين يستقلون على أنفسهم أرزاقهم وما يتنعمون به من خيرات بالرغم مما هم عليه من المعصية والجهل.(١٣٠)

أوجب على السلطان ضرورة تحديد مرتبات للعلماء من بيت المال الذي هو أمانة لديه، وأن مكانته من بيت المال نفس مكانة المسلمين منه، فليس له الحق في أن يتنعم بهذا المال دون المسلمين خاصة العلماء والفقراء والمحتاجين ولا ينظر إلى الأوقاف التي بأيدهم والتي وقفها أهل الخير عليهم وقد جمع في ذلك العلماء والفقراء وأصحاب الحاجة، أو تسخير الفلاحين في الإقطاعات دون وجه حق [١٣١]

كما كانت الضرائب (المكوس) مصدر من مصادر بيت المالي وانحصرت وظيفة الوزير في العصر المملوكي، في فرض المكوس (الضرائب) على أصحاب الأموال، وتحصيلها منهم، وتوقيع العقوبات على من يقصر في أدائها، وبذلك فقد عادت هذه الوظيفة الهامة إلى ما كانت عليه لدى الفرس، قبل أن تنتقل إلى المسلمين، وتصبح مهمتها مساعدة الخليفة أو الوالي في تسيير شئون الدولة، فيقول " إن من حقه بذل النصيحة للملك ، وكف أذاه عن أموال الرعية، وتخفيف الوطأة عنهم ما أمكنه، وقد علم أن المكوس حرام، فإن ضم الوزير إلى أخذها الإجحاف في ذلك، وتشديد الأمر فيه ، والعقوبة عليه، فقد ضم حراماً إلى حرام ، بل إذا لم يقدر على إبطال حرام ، فلا يزيد الطين بلة، بل لا أقل من الرفق والتخفيف على الرعية"[١٣٢]، وهو هنا ينصح برجوع الوزير إلى مهامه الرئيسية في تقديم النصح للسلطان ودفع الضرر عن الرعية والتورع في جمع المال.

ومما يجب على الوزير مراعاته أخلاقياً : التيقظ إلى الأموال التي تجتمع عنده، ومنها ما هو حلال ومنها ما هو حرام ، فعليه ألا يخلطها، بل يدع الحلال بمفرده ، والحرام بمفرده، وإلا فمتى خلطهما، ولم تتميز صار الكل حراماً، وفي أذهان كثير من العامة أن الأموال إذا خلطت، ودخلت بيت المال صارت حلالاً، وهذا جهل ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال، وبيت المال لا يحل ما حرم الله تعالى، ثم إذا تميز الحلال عن الحرام صرف الوزير الحلال على أهل العلم والدين ومن يتحرى أكله، كذلك يتعين على الوزير التخفيف في العقوبات التي تفرض على من لا يستعطون تأدية ما عليهم من أموال لبيت المال خاصة وقد شهد هذا العصر الكثير ممن فرض عليهم المال بغير حق، إذا لم يتمكن من دفعها.[١٣٣]

فقال "إذا جلس وزير يعاقب الرعايا ليستخرج منهم الخبائث (الأموال المفروضة عليهم بدون وجه حق) التي لا يجوز له أخذها، ودفعها إلى من يأخذها ظلماً، ويصرفها فيما لا يحل له، فكيف يكون وجهه عند الله تعالى؟! وكيف لا يتبادر إليه الوخم، وسوء العاقبة في الدنيا؟!".[١٣٤]

كما أهتم بإدراج الكثير من المهن والحرف التي انتشرت في العصر المملوكي، وما يجب على أصحابها من مهام وأخلاق، فقد جعل الاقتصاد والمال أساسه العمل فلم يحقر من أي عمل إذا كان حلالا حتى مربي الكلاب أو من يطلق عليهم الكلابزي، فقد قال الحمد لله أنه لم يكن عاصر خمر أو ممن ابتلاه الله.[١٣٥]

كما طرح عدد من الحلول الإصلاحية في مجال الاقتصاد وغلاء الأسعار الذي رصد له عدة أسباب، منها تزوير العملة وأوجب على المحتسب وجعل أهم وظائفه هي مراقبة العملة من الذهب والفضة ومنع غشهما لأنه السبب المباشر في غلاء الأسعار، وانخفاض قيمة العملة فيكون هلاك البشر[١٣٦]، وجعل من تزوير العملة وزيادة نسبة النحاس فيها سبب في غلاء الأسعار وفساد الأحوال، كما جعل انخفاض منسوب مياه النيل سبب في زيادة الأسعار أيضًا،[١٣٧] كما أنه ذكر أن من وسائل السيطرة على غلاء الأسعار إن يقوم السلطان بتسعير البضائع، فقط في وقت الغلاء، ويجب على الجميع إطاعة، ومن لم يلتزم يعاقب بالتعزيز والتأديب، رغم اختلاف العلماء في تشريع ذلك.[١٣٨]

٨-العلم والعلماء في فكر تاج الدين السبكي الإصلاحي

ويحتل العلماء والفقهاء في الدولة الإسلامية مكانة كبيرة حيث يعود إليهم ترسيخ قواعد السلطة التنظيمية (التشريعية) والسلطة القضائية، فقد جعلهم مسؤولون عن تعليم الناس أمور دينهم، وتطبيق شرع الله من خلال أن يكون هناك فقيه في كل قرية، فالناس أحوج للعلماء لتعليمهم أمور دينهم، فالعلماء والفقهاء هم أحد أهم

وسائل محارب فساد المجتمعات، بدلا من بذل مال المسلمين فيما لا ينفع المسلمين[١٣٩].

لذلك أوجب على السلطان ضرورة تحديد مرتبات للعلماء من بيت المال الذي هو أمانة لديه، وأن مكانته من بيت المال نفس مكانة المسلمين منه، فليس له الحق في أن يتنعم بهذا المال دون المسلمين خاصة العلماء والفقراء والمحتاجين ولا ينظر إلى الأوقاف التي بأيدهم والتي وقفها أهل الخير عليهم وقد جمع في ذلك العلماء والفقراء وأصحاب الحاجة[١٤٠].

وقد نال المؤرخون حظا وافرا من كتابه فقد ووضع قاعدة أطلق عليها قاعدة المؤرخين حيث جعل الكتابات التاريخية أمانة خاضعة لناموس الثواب والعقاب، وذلك لخطورتها في رفع أناس ووضع أناس، وذلك بجعل أو قدح أو مدح، أو جهل وعدم أمانة في النقل[١٤١]، ويبدوا أنها كانت موجه لمؤرخي عصره حيث ذكر مثال على ذلك تاريخ الذهبي[١٤٢]، فقد أشار إلى أن المؤرخين مثل الفقهاء والعلماء والمفسرين والنحويين تحتاجهم الأمة مثل حاجة هؤلاء وفسادهم يشكل نفس خطورة فساد وظائف هؤلاء على المجتمع، وأوجب توافر صفة الصدق والعدالة[١٤٣]، وأن يتخلى عن الهوى والتعصب بحيث يأخذه التعصب للقدح والذم في شخص أو المدح لآخر، كما أوجب عليه النقل باللفظ وليس المعنى خاصة في النصوص وذلك من باب الأمانة العلمية، ثم يأتي دورهم في التفسير والتعليل والاستقراء، وهو ما يميز المؤرخ عن الراوي أو الإخباري، كذلك ذكر السند والمصدر بعد أن يتحقق من الخبر حتى لا يساهم في نشر الشائعات، كما وضع قاعدة أخرى لأصحاب كتب التراجم أن يكون عالما بمن يترجم له علما ويدنا قريبا منه في منزلته والأفضل أن يكون في تخصصه، وأن يحرص على الأمانة في عرض التراجم[١٤٤]، وكانت آراء تاج الدين نابعه من كونه رجل دين وعالم من علماء الفقه، فكان حديثه عن الشروط والأحكام المستمدة من الفقه الإسلامي.[١٤٥]

وفي حديثه عن العلماء أخذ على العلماء، والفقهاء التعصب للمذاهب، ودعاهم إلى نبذ الخلاف والفرقة والاجتماع على القيام بواجبهم في إصلاح المجتمع من خلال إنكار المنكرات، والعمل لصالح الأمة من خلال الأخذ من المذاهب ما يصلحها ، بل أنه عاب عنهم كيف يصل بهم التعصب إلى منع من يخالفه في المذهب من الصلاة خلفه، كما دعاهم أن الأولى لهم من البحث حول الاختلاف في المذاهب إلى دعوة أهل الذمة إلى الإسلام، الذي هو من أفضل الأعمال، كذلك عدم الاشتغال بعلوم الفلسفة والمنطق إلا بعد التمكن من علوم الدين ولا يخلط هذه العلوم بالعلوم الإسلامية[١٤٦]، كما حذر القضاة من قبول الهدايا كرشوة لاتخاذ جانبه المتخاصمين في القضاء، ويمكنهم قبول الهدايا فقط من السلطان وأصحاب المناصب العليا، لأن هذا شيء كان معتادا ومعمول به، لكن حذرهم من أن يكون ذلك طريق لإصدار فتوى فيما لا يجوز، وهو محرم فيقول ذلك مباح على مذهب كذا، وهو غير صحيح، أو أنه يتسرع الفتيا دون دراسة وعلم[١٤٧].

٩-منبع آراء تاج الدين السبكي وأسبابها

- النشأة العلمية والمكانة التي احتلها والده كقاضي للقضاء وتأثير آراء والده التي كان كثيرا ما يرددها، كذلك تلقي العلم على عدد من العلماء الذين أثروا فيه بآرائهم.
- توليته منصب قاضي القضاء بعد والده منذ عام ٧٥٦ حتى وفاته في عام ٧٧١ه[١٤٨] سمح له الاطلاع على أحوال الخاصة والعامة، وتحديد أسباب فساد المجتمع وطرق إصلاحه.
- كفقيه وعالم بالفقه الإسلامي والشريعة الإسلامية وما يرتبط بهما من السياسة الشرعية، أوجد لديه العلم الذي واجه به الفاسدين فكان قوي الحجة في مواجهتهم.

فكانت الفكرة الرئيسة للكتاب هي نقد المجتمع وطرح طرق إصلاحه من خلال، الحديث عن شكر النعمة التي كانت في رأيه هي الولاية التي أولها الله سبحانه وتعالى للإنسان، فعليه أن يطبق شرع الله من خلال القيام بالسياسة الشرعية لتلك الولايات سواء العامة منها أو الخاصة، وقد نبعت تلك الفكرة من سؤال أحد الأشخاص له عن سبب زوال النعمة وطريقة إعادتها.

خَاتِمَةٌ

العلماء والمختصين هم أقدر الناس على دراسة المجتمعات وإصلاحها وإلقاء الضوء على مقومات الدولة وطرق النهوض بها، وذلك من خلال علمهم بالشريعة الإسلامية التي تتكفل بمصالح البشر ودفع أسباب الفساد والانحلال، لذلك أوجب على السلطان تعيين رواتب لهم من بيت المال وعدم النظر إلى الأوقاف الموقوفة عليهم حتى يتفرغوا إلى العلم. وعلى الفقراء والمحتاجين.

اتخذ السبكي من فكرة الكتاب الأساسية منهج لإصلاح المجتمع فلا يكون شكر النعمة إلا بالقيام بواجباتها حفظها والتزام الأحكام الشرعية، أوجب على السلطان أمورًا تدوم بها الولاية والملك، أولها هو القيام على مصالح الأمة ورعايتها، وعدم تغافل عن مصلحة الرعية.

إن العمل المدني هيئ للسبكي وغيره من العلماء دراسة المجتمع والاطلاع على أسباب الفساد فيه وطرح الفكر الإصلاحي له، فلا يخلو عصر من العصور من العلماء أصحاب الفكر الإصلاحي. ولكن أوكلوا وضع ذلك الفكر موضع التنفيذ إلى السلطة الحاكمة وأرباب الوظائف العُليا، الذين جعل صلاحهم صلاح للمجتمع، وقد جعلهم المسؤولون عن حماية الحدود وتجنيد الجنود، وتطبيق الحدود، والتزام الشريعة الإسلامية، والرفق بالرعية وعدم ظلمهم لأن ظلم الرعية يذهب بالمناصب.

وعلق أمانة حفظ مال المسلمين في رقابهم، وأن يتورعوا في مصادره، فلا يأخذون المال دون وجه حق لأنهم سيحاسبون أمام الله سبحانه وتعالى، وكذلك مصارفه فيما ينفع مصالح المسلمين، كما أوكل إليهم مراقبة العملة وهي الذهب والفضة لأن غشهما يقلل من قيمتهما، ويتسبب في غلاء الأسعار، وافتقار السوق.

وقد أشار إلى الكثير من الآفات والمخالفات التي انتشرت في العصر المملوكي مثل تقبل الأرض أمام السلطان وقد اعتبرها كفرا، كذلك كثر الاستيلاء على أموال الناس بدون وجه حق، كذلك انتشار الوشايات التي تقع بين أرباب الدولة وأصحاب الوظائف من القضاء، وغيرهم لعلمه بما تخلفه من وهن وضعف بالمجتمع

كما انتشرت الوشاية على الكثير من الناس تتسبب في هلاكهم وخراب بيوتهم تصل إلى حد من يتم استدعاؤه من قبل السلطة يعتقد أن هناك مصيبة سوف تحل به، وهو ما يقوم به كثير من أصحاب الوظائف، أو الحاشية من المقربين من للسلاطين حيازة لحظ من الدنيا، بل أنهم يرشدون عن المساكين والغافلين فقد حرم عليهم ذلك، بل وأوجب عليهم دفع الظلم إن رأوا من السلطان، لأن التضيق على الناس وإكراههم وظلمهم سبب لإهلاكهم ونزع الملك عنهم، بل وخراب البلاد والملك.

كما اعتنى بالحالة الاقتصادية للدولة فتكلم عن بيت المال ومصادره ومصروفاته، واجب على السلطان حفظ مال المسلمين وصرفه في مصارفه الشرعية اقتداء بالخلفاء الراشدين وعدم إهداره فيما لا ينفع المسلمين مثل بناء القصور وزخرفتها، والملابس والأمتعة أو شراء المماليك والجواري، وسبل اللهو والعبث. كذلك تحدث عن دور العلماء في إصلاح المجتمع والرعية وإرشاد الملوك ورجال الدولة إلى أمور الشرع الصحيحة وعدم الانسياق ورائهم لتحقيق مكاسب شخصية على حساب الشرع، ومصالح المسلمين.

الاحالات المرجعية:

(١) تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين علي بن عبد الكافي بن تمام بن يوسف بن موسى بن تمام الأنصاري السلمي السبكي، ابن تغري بردي، جمال الدين ابي المحاسن يوسف بن تغري بردي (ت ٨٧٤)، **المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤، **النجوم الزاهرة**، ج ١١، ص ١٠٨ . ابن حجر، **الدرر الكامنة**، ج٢، ص ٤٢٥، ابن تغري بردي، **المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤، ج٧، ص ٣٨٥.

(٢) يرجح بعض الباحثين أنه وضع بعد عام ٧٦٦هـ، محمد الصادق حسين، **بيت السبكي**، دار الكاتب المصري ١٩٤٨، ص ١٤.

(٣) فالفكرة الإصلاحية من حيث الجوهر هي دعوة وتأسيس لضرورة تقويم وتعديل "الاعوجاج" في حياة الأمم والعقائد (الدينية والدنيوية)، ميثم الجنابي، الإصلاحية الإسلامية وأثرها في صيرورة الوعي الجديد في العالم العربي، ص ١.

(٤) بن تغري بردي، جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردي (ت. ٨٧٤)، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧١، ج ٩، ص ٣٢٥.

(٥) لم يكن لقب السلطان موجود قبل السلطان محمود بن سبكتين، فهو أول من تسمى به في الإسلام، نظام الملك الطوسي، أبو علي الحسن بن دهقان (ت ٤٨٥ ه/ ١٠٩٢ م)، سير الملوك أوسياست نامه، ترجمة يوسف بكار، وزارة الثقافة، عمّان، ٢٠٠٧ م، ص ٨٧.

(٦) هو أحمد تقي الدين أبو العباس بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم الخضر بن محمد بن الخضر بن علي بن عبد الله بن تيمية الحراني، ابن كثير عماد الدين أبي الفدا إسماعيل (٧٧٤) **البداية والنهاية**، تحقيق عبد الله بن عبد الرحمن التركي، هجرة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٧، ج ١٨، ص ٢٨٩، الجزري، شمس الدين ابي عبد الله بن إبراهيم الجزري (ت٧٣٨ه)، **تاريخ حوادث الزمان وأنبائه ووفيات الأكابر والأعيان من أبنائه**، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، المكتبة العصرية، بيروت، ج٢، ص ١٢٣/١١١.

(٧) تقي الدين بن عبد الوهاب بن بنت القاضي الأعز العلائي الشافعي، السبكي، **طبقات الشافعية**، ج ٥، ص ٦٤، ابن كثير، المصدر السابق، ج١٧، ص ٦٩٠. ابن تغري بردي، **المنهل الصافي**، ج٧، ص ٣٨٠.

(٨) ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ج ١٥، ص ٥٣٢.

(٩) ابن كثير، المصدر السابق، ج١٧، ص ٦٩٠.

(١٠) ابن طولون شمس الدين محمد بن علي (٩٥٣)، **القلائد الجوهرية في تاريخ الدولة الصالحية**، مجمع اللغة دمشق، ص ٥٠٢.

(١١) ابن العماد الحنبلي (١٠٨٩ه)، أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، دار بن كثير، بيروت١٩٩١ م، ج٧، ص ٣٧٨.

(١٢) ما كان من أفعال بحيث يكون الناس أقرب إلى الصلاح وابعد عن الفساد وما يشرعه (ﷺ) ولم ينزل به وحي، سعيد مطر، **أضواء على السياسية الشرعية**، ص ١٠.

(١٣) فيذكر فيه أسباب ارتفاع الأسعار، **المصادر الشرعية لمصاريف بيت المال**، السبكي، ص ٣٥/ ٦٦/ ٨٩.

(١٤) سليمان الرحيلي، **الفكر التاريخي عند تارج الدين السبكي**، مجلة المؤرخ العربي، ع٤، م١، ١٩٩٩، ص ٢٥٠.

(١٥) حامد طاهر، **الأخلاق الوظيفية لتاج الدين السبكي**، موقع حامد طاهر، (hamedtaher.com).

(١٦) حامد طاهر، المصدر السابق نفسه.

(١٧) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي (ت. ٤٥٠ه)، **الأحكام السلطانية**، الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حَيّويه (٤٧٨ه)، **غياث الأمم في الثيات الظلم**، أبو يعلى الفراء حمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفَرَّاء (٤٥٨ه)، لأحكام السلطانية، ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت. ٧٢٨ه)، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، سليمان الرحيلي، الفكر التاريخي عند تارج الدين السبكي، مجلة المؤرخ العربي، ع٤، م١، ١٩٩٩، ص ٢٥٠.

(١٨) نظام الملك الطوسي، أبو علي الحسن بن دهقان (ت ٤٨٥ ه/ ١٠٩٢ م) **سير الملوك أو سياست نامة**، ترجمة يوسف بكار، وزارة الثقافة، عمّان، ٢٠٠٧ م ص ٨٧، ابن تيمية، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، ص١٨

(١٩) العباسي، الحسن بن عبد الله العباسي (٧١٠ه)، **أثار الأول في ترتيب الدول**، تحقيق عبد الرحمن عميره، دار الجبل بيروت،١٩٨٩م، ص ٤٧.

(٢٠) الشيرزي، عبد الرحمن بن نصر أو النجيب(٥٩٠ه)، **المنهج المسلوك في سياسة الملوك**، مكتبة المنار الزرقاء، ص ٧، ص ٥٦٢.

(٢١) المصدر السابق نفسه.

(٢٢) النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الله (ت ٧٣٣) **نهاية الأرب في فنون الأدب**، تحقيق مفيد قمحية دار الكتب العلمية، لبنان، ٢٠٠٤، ج٣١، ص ١٣٨-١٣٩.

(٢٣) مشتاك كاظم، **محن العلماء تقي الدين بن بنت الأعز**، حوليات عين شمس، يناير ٢٠١٨، م ٤٦، ص ٣٢٠.

(٢٤) النويري، المصدر السابق، ج ٣١، ص ١٣١، مشتاك كاظم، مصدر السابق، ص ٣٢٥.

(٢٥) مشتاك كاظم، مصدر السابق، ص ٣٢٥.

(٢٦) السخاوي، شمس الدين ابن عبد الرحمن (٩٢٠)، **الإعلام بالتوبيخ لمن ذم التاريخ**، دار الصميعي، السعودية، ٢٠١٧، ص ٢٢٩.

(٢٧) الجورانة أحمد محمد، **بن تيمية والمغول**، مجلة اتحاد الجامعات العربية للآداب، ٢٠١٩، مج١١، ع٢، ص١١٣٨، المقريزي، **الذهب المسبوك**، ص ١٣٠، ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج١٧، ص٧٣٩.

(٢٨) ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ج٩، ص ٩٢.

(٢٩) عبد الله الطحاوي، رفضوا مساجدهم الحرام، الجزيرة ٢٠١٩/١١/٤.

(٣٠) مغاوري عبيد منصور، **أثر العلماء في عصر في سياسة دولة المماليك البحرية**، جامعة الأزهر،٢٠٠٣، ص٧٨.

(٣١) نفسه.

(٣٢) ابن أبي زرعة ولي الدين احمد بن عبد الرحيم بن العراقي (ت. ٨٢٦)، **الذيل على العبر في أخبار من عبر**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٩، ص ٣٠٤، ابن لقاضي شهبة تقي الدين بن ابي بكر أحمد الاسدي (٨٥١ه)، **تاريخ ابن القاضي شهبة**، المعهد العلمي للدراسات العربية، دمشق، ١٩٩٤، ج٣، ص ٣٧٣.

(٣٣) محمد الصادق حسين، **البيت السبكي**، دار الكاتب المصري ١٩٤٨، ص ١٦.

(٣٤) أطلق على كل من يشغل منصب القائد العام للجيش المملوكي، أحمد عبد الفتاح حسين، **أتابك العسكر في عصر دولة المماليك**، جامعة الفيوم، ٢٠١٥م، ص ١٠.

(٣٥) ابن إياس، **بدائع الزهور**، ج١، ص ٥٠٦، المقريزي، **السلوك**، ج٤، ص٦/٧.

(٣٦) المقريزي، **السلوك**، ج٤، ص ٢٦.

(٣٧) المقريزي، **السلوك**، ج٤، ص ٣٠.

(٣٨) المصدر السابق، ص ٣٤.

(٣٩) المقريزي، **السلوك**، ج٤، ص ٣٤.

(٤٠) المقريزي، **السلوك**، ج٤، ص ٤١.

(٤١) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج١٨، ص٣٣٥/٣٥٤، المقريزي، **السلوك**، ج٤، ص١٣٥، ابن إياس، **بدائع الزهور**، ج١، ص ٥٣٨.

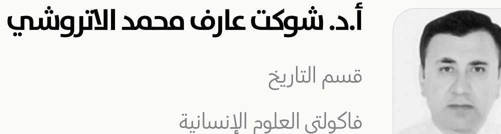
(٤٢) ابن كثير، المصدر السابق، ج١٨، ص٥٦٣، المقريزي، **السلوك**، ج٤، ص٢٠٧، ابن إياس، **بدائع الزهور**، ج١١، ص ٥٣٣.
(٤٣) ابن كثير، المصدر السابق، ج١٨، ص٦٢٥.
(٤٤) المقريزي، ج٤، ص٢٥٤، ابن إياس، المصدر السابق، ج١، ص ٥٨١.
(٤٥) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج١٨، ص ٦٧٥، المقريزي، **السلوك**، ج٤، ص٢٦٨، ابن إياس، **بدائع الزهور**، ج١، ق٢، ص٣.
(٤٦) المقريزي، ج٤، ص ١٨/ ١٩٨/٦٣/٤٦، ابن إياس، **بدائع الزهور**، ج١، ص٥٥٢.
(٤٧) ابن إياس، **بدائع الزهور**، ج١، ق٢، ص٦٧، ابن حجر، **إنباء العمر**، ج٥، ص ١٣٠و ص ١٣٢.
(٤٨) المقريزي، **السلوك**، ج٤، ص ٨٠-٩٣.
(٤٩) ابن إياس، ابن إياي، **بدائع الزهور**، ج١، ق ٢، ص ١٥، المقريزي، **السلوك**، ج٤، ص٢٨٥.
(٥٠) ابن إياس، المصدر السابق، ج١، ق٢، ص ٦٥.، ابن ابي زرعة، **الذيل على العبر**، ص ٢٣٥.
(٥١) نعيم زكي فهمي، **طرق التجارة الدولية ومحطاتها بين الشرق والغرب**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٠، ص ٥٠-٦٠.
(٥٢) هو تقي الدين علي بن عبد الكافي بن تمام السبكي المصري الشافعي ت (٥٧٥٦) تولى قضاء دمشق ١٧ سنة، ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج١٨، ص ٥٦١، المقريزي، **السلوك**، ج٤، ص ٢٣٣، ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، دار بن كثير، بيروت،١٩٩١، م٧، ص٣٠٩.
(٥٣) بلغت حوالي ١٧ عام كقاضي للشافعية، سليمان الرحيلي، **الفكر التاريخي**، ص ٢٦.
(٥٤) شمس الدين السخاوي (ت٩٠٢)، **وجيز الكلام على تاريخ دول الإسلام**، تحقيق بشار عواد وآخرون، دار الرسالة، بيروت، ١٩٨٠، ج١، ص ١٧٨.
(٥٥) ابن كثير، المصدر السابق، ج١٨، ص ٦٨.
(٥٦) محمد صادق، **البيت السبكي**، ص ١٦.
(٥٧) ابن إياس محمد بن إياس الحنفي (ت، **بدائع الزهور** في وقائع الدهور، تحقيق محمد مصطفى زيادة فرانز شتاينر، ١٩٧٥، ج١، ص٥٨٨.
(٥٨) ابن حجر، **الدرر الكامنة**، ج٢، ص٤٣٦.
(٥٩) الأمير علاء الدين بن علي الماريدني نائب السلطنة بالشام (ت ٧٧٢)، عرف بصلاحه وديانته، وإحسانه إلى العلماء والفقراء ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج١٨، ص ٥٨٣، ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ج ١١، ص ١١٦.
(٦٠) ويذكر ابن حجر أنها كانت سنة ٧٥٧، الدرر الكامنة، ج٢، ص ٤٣٦، ابن كثير **البداية والنهاية**، ج١٨، ص٥٦٥، المقريزي، **السلوك**، ج٤، ص ٢٢، ابن عماد، **شذرات الذهب**، م٧، ص٣٠٩.
(٦١) المقريزي، **السلوك**، ج٤، ص ٥٩/٥٨.
(٦٢) نفسه ص٢٣٥.
(٦٣) المقريزي، المصدر السابق، ج٤، ص٥٩/٥٨، محمد بن عبد البر بن يحي أبو البقاء السبكي ابن حجر، **الدرر الكامنة**، ج ٣، ص ٤٠٩.
(٦٤) ابن إياس، **بدائع الزهور**، ج١، ق٢، ص ١٧.
(٦٥) ابن كثير، **البداية النهاية**، ج١٨، ص ٥٩٢.
(٦٦) أحمد بن علي ابن عبد الكافي أبو حامد بهاءالدين بن تقي الدين السبكي، المقريزي، **السلوك**، ج٤، ص ٢١٩.
(٦٧) ابن إياس، المصدر السابق، ج١، ص ٥٨٨، ابن كثير، المصدر السابق، ج١٨، ص ٦٦٩.
(٦٨) المقريزي، **السلوك**، ج٤، ص٢٧٦، بن حجر، **الدرر**، ج٢، ص ٤٣٦.
(٦٩) ابن طولون، **القلائد الجوهرية في تاريخ الدولة الصالحية**، ص ٥٠١/٥٠٢، **تاريخ ابن شهبة**، ص ٣٧٣.
(٧٠) مقدمة كتبا **معيد النعم**، ص ٨، تاج الدين السبكي وقضاياه من خلال طبقات الشافعية، ص ٤١.
(٧١) ابن كثير، المصدر السابق، ج١٨، ص ٦٦٠، ابن العماد، **شذرات الذهب**، ج٧، ص٣٧٨-٣٨٠.
(٧٢) ابن حجر، **الدرر الكامنة**، ج٢.
(٧٣) تولى نيابة الشام عام ٧٦٤ في عهد الأشرف شعبان بن حسين بن الناصر محمد، ابن كثير، المصدر السابق، ج١٨، ص ٦٨٢.
(٧٤) ابن كثير، المصدر السابق، ج ١٨، ص708 /709.
(٧٥) ابن زرعة، **الذيل على العبر**، ص ٣٩٠.
(٧٦) المقريزي، **السلوك**، ج٤، ص٢٨٨، ابن إياس، **بدائع الزهور**، ج١، ق٢، ص٣٢.
(٧٧) الألوسي (١٣١٧ ه): السيد أبو البركات نعمان بن محمود الأفندي الالوسي البغدادي، **جلاء العينين بمحاكمة الأحمديين**، تحقيق الداني بن منير آل زهوي، المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠٠٦، ص٤٢.
(٧٨) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج١٨، ص ٧١٢، المقريزي، **السلوك**، ج٤، ص ٢٨٩.
(٧٩) بن حجر، **انباء الغمر**، ج٥، ص ١٠٨.
(٨٠) هو القاضي سراج الدين عمر بن رسلان بن نصير بن صالح الكناني، ولد في بلقينة، من أعمال الغربية، السخاوي، الضوء اللامع، ج ٦، ص ٨٥، المقريزي، **السلوك**، ج٤، ص ٣١٦، ابن إياس، **بدائع الزهور**، ج١، ق٢، ص٧٤.
(٨١) ابن إياس، **بدائع الزهور**، ج١، ق٢، ص ٨١، المقريزي، المصدر السابق، ج٤، ص٣٢٥أ ابن أبي زرعة، المصدر السابق، ص ٢٣٦.
(٨٢) السبكي، **معيد النعم**، ص٥.
(٨٣) السبكي، المصدر السابق، ص ٦.
(٨٤) أبو داوود، الحافظ سليمان ابن الأشعث السجستاني(٥٢٧٥)، **صحيح سنن أبو داوود**، ٨٤١١.
(٨٥) السبكي، المصدر السابق، ص٦.
(٨٦) **الخلافة والسلطنة بين الرواية المجلة الأردنية للتاريخ والآثار**، مجلد ١٢، عد ٣، ٢٠١٨، ص٩.
(٨٧) العباسي، الحسن بن عبد الله (ت ٧١٠ ه/ ١٣١٠ م)، **آثار الأول في ترتيب الدول**، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٩ م، ص ٦.
(٨٨) أبي الحسن، **آثار الدول**، ص ٧١.
(٨٩) المقريزي، **السلوك** ج٦، ص ٢٠.
(٩٠) عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: {أَلَا كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، فَالْأَمِيرُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ، وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ، وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُمْ، وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى بَيْتِ بَعْلِهَا وَوَلَدِهِ، وَهِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْهُمْ، وَالْعَبْدُ رَاعٍ عَلَى مَالِ سَيِّدِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُ، أَلَا فَكُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيّ} البخاري (٢٤٠٩).
(٩١) غيداء خزنة كاتبي، **الخلافة والسلطنة** بين الرواية المجلة الأردنية للتاريخ والآثار، مجلد ١٢، عد ٣، ٢٠١٨، ص٢٢.
(٩٢) سليمان الرحيلي، **الفكر التاريخي**، ص٢٣٣.
(٩٣) هو السلطان محمود بن سبكتين (ت٤٢١هـ)، سلطان الدولة الغزنوية بأفغانستان عام ٣٨٩/ ٩٩٩م، الشيزري، عبد الرحمن بن نصر (٥٩٠هـ)، الذهبي، شمس الدين الذهبي (٥٧٤٨)، **سير أعلام النبلاء**، دار الحديث القاهرة، ٢٠٠٦م، ج١٨، ص ٤٨٤، **نهاية الرتبة في أحكام الحسبة**، تحقيق السيد باز العريني، مطبعة لجنة التأليف والنشر، ١٩٤٦، ص٧.

(٩٤) الشيرزي، المصدر السابق، ص٦، محمد جمعة، **تاريخ الحسبة والمحتسبين**، دار الآفاق العربية ٢٠١٦، ص١٠٦.
(٩٥) غيداء خزنة كاتبي، **الخلافة والسلطنة** بين الرواية المجلة الأردنية للتاريخ والآثار، مجلد ١٢، عد ٣، ٢٠١٨، ص٢٢.
(٩٦) السبكي، **معيد النعم**، ٢٠.
(٩٧) النويري، **نهاية الأرب**، ج٢٦، ص ١٧٠، **معيد النعم**، ص ١٩، ابن إياس، **بدائع الزهور**، ج١، ق٢، ص٣٦، ابن كثير **البداية والنهاية**، ج١٨، ص٩٠،
(٩٧) المقريزي، **الذهب المسبوك**، ص١٣٣.
(٩٨) السبكي، **معيد النعم**، ص ٤٥.
(٩٩) السبكي، **معيد النعم**، ص ٤٠، ابن دقماق، صارم الدين بن دقماق (٨٠٥) نزهة الأنام في تاريخ الإسلام، المكتبة العصرية بيروت، ص٢٧٩، غيداء خزنة كاتبي، الخلافة والسلطنة بين الرواية المجلة الأردنية للتاريخ والآثار، مجلد ١٢، عد ٣، ٢٠١٨، ص١٣، ابن إياس، **بدائع الزهور**، ج١، ص٥٦٧، ففي عهد الناصر حسن أبطل ما كان معتقدًا لدى الناس بأن النيل لا يأتي إلا برمي أصبع فيه كذلك ما كان يعقد في هذا اليوم من محرمات من شرب الخمر وارتكاب المحرمات على شاطئ النيل من قبل العامة والخاصة.
(١٠٠) السبكي، **معيد النعم**، ص ٤٥، سبق التشريع الإسلامي النظم المعاصرة في تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وجعلها مباشرة دون تمييز، ابن ابي الربيع، شهاب الدين أحمد (٢٧٢)، **سلوك المالك في تدبير الممالك**، تحيق حامد عبد الله ربيع، دار الشعب القاهرة، ١٩٨٠، ص ٨٥.
(١٠١) وردت نماذج كثير مما لقاه أمراء المماليك من نهايات محزنة بسبب ظلمهم للرعية، ابن إياس، **بدائع الزهور**، ج١، ق٢، ص٥٠-٥٤، السبكي، **معيد النعم**، ص ١٣- ١٥.
(١٠٢) نفسه، ص ١٧.
(١٠٣) طارق الكرد، **حقوق الإنسان في دولة المماليك**، جامعة غزة، ٢٠١٥، ص ١٠٨، ص ٢٥.
(١٠٤) العيني، **عقد الجمان**، ج ٣، ص١٧٥.
(١٠٥) السبكي، المصدر السابق، ص ٥٢.
(١٠٦) وظيفة في عامة الأمراء والجند خاصة بتبليغ رسائل السلطان، وعامة الأمور، كذلك إدخال البريد وأخذ التواقيع والأختام، القلقشندي، **صبح الأعشى**، ج ٤، ص ١٩.
(١٠٧) السبكي، المصدر السابق، ص ٢٣- ٢٥.
(١٠٨) نفسه.
(١٠٩) السبكي، المصدر السابق، ص ٤٩.
(١١٠) السبكي، المصدر السابق، ص ١٥/١٦.
(١١١) ابتكر في عصر المماليك الكثير من العقوبات التي لم تعرف قبلهم، كالتوسيط، والتسمير، وغيرها مما كان يؤدي بأصحابها إلى الموت تحت التعذيب، ابن إياس، **بدائع الزهور**، ج١، ق٢، ص ٥٥، السبكي، المصدر السابق، ص ٤٦-٤٧.
(١١٢) السبكي، المصدر السابق، ص ٤١.
(١١٣) الأمير على الماريديني، تولى نيابة الشام ثلاث مرات كان أولها في عام ٧٦٢، المقريزي، **السلوك**، ج٤، ص١٨٩.
(١١٤) السبكي، **معيد النعم**، ص ٤٢.
(١١٥) نزار مدى، تطبيق قوانين الياسة، المجلة دراسات تاريخية، السنة٢٥، العدد٩٣/٩٤، ٢٠٠٩، دمشق، ص٩٥.
(١١٦) السبكي، **معيد النعم**، ص ٤٥.
(١١٧) المقريزي، **السلوك**، ج ٦، ص ٣٠.
(١١٨) السبكي، المصدر السابق، ص ٥٢.
(١١٩) المصدر السابق، ص ٣٨.
(١٢٠) السبكي، المصدر السابق، ص ٢٧.
(١٢١) المصدر السابق، ٢٥/٢٨.
(١٢٢) المصدر السابق، ص ٥١/ ٥٢.
(١٢٣) نفسه.
(١٢٤) السبكي، المصدر السابق، ص٢٧/٢٨.
(١٢٥) المقريزي، **السلوك**، ج٦، ص ٧، هالة نواف يوسف الرفاعي، **السجون في مصر في العصر المملوكي**، الجامعة الأردنية، ٢٠٠٨، ص١٦١.
(١٢٦) المقريزي، **السلوك**، ج ٤، ص٣٤.
(١٢٧) السبكي، المصدر السابق، ص ٥١.
(١٢٨) المصدر السابق، ص ١٨/ ١٩.
(١٢٩) المصدر السابق، ص ٤٩.
(١٣٠) المصدر السابق، ص ٤٩.
(١٣١) المصدر السابق، ص ١٨.
(١٣٢) السبكي، **معيد النعم**، ص ٢٧.
(١٣٣) حامد طاهر، **الأخلاق الوظيفية**، ص ١٥.
(١٣٤) نفسه.
(١٣٥) المصدر السابق، ص٤٥.
(١٣٦) المقريزي، **إغاثة الأمة بكشف الغمة**، ص ١٢٥، السبكي، المصدر السابق، ص٦٦.
(١٣٧) المقريزي، **السلوك في معرفة دول الملوك**، تحقيق عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، لبنان، ١٩٩٧، ج٦، ص٦.
(١٣٨) السبكي، المصدر السابق، ص ٥١/ ٥٢o
(١٣٩) المصدر السابق، ص ٥٢.
(١٤٠) المصدر السابق، ص ١٨.
(١٤١) السخاوي، **الإعلام بالتوبيخ**، ص ٢٣٨.
(١٤٢) السخاوي، المصدر السابق، ص ٢٣٨.
(١٤٣) السبكي، المصدر السابق، ص٧٤.
(١٤٤) السبكي، **معيد النعم**، السخاوي، **الإعلام بالتوبيخ**، ص٢٣٧.
(١٤٥) سليمان الرحيلي، المصدر السابق، ص٢٢٦.
(١٤٦) السبكي، المصدر السابق، ص ٧٦.
(١٤٧) المصدر السابق، ص١٠٥.
(١٤٨) دفن في مقبرة بقاسيون بدمشق في مقبرة كانت لأسرة السبكي، دفن فيها من قبله أخية جمال الدين عام ٧٥٥، ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ١٨، ص ٥٦٣.


مقالات

ISSN: 2090 – 0449 Online
ARCIF Arab Citation and Impact Factor, [Q3].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.43].

مساهمات المسلمين في طب العيون (الكحالة)
خلال الحروب الصليبية


أ.د. شوكت عارف محمد الاتروشي

قسم التاريخ

فاكولتي العلوم الإنسانية

جامعة زاخو – جمهورية العراق

مُلَخّصْ

البحث مُحاولة لاستعراض جهود المسلمين في مجال طب العيون (الكحالة) خلال الحروب الصليبية في القرنين السادس والسابع الهجري/ الثاني عشر والثالث عشر الميلادي كونه كان يُمثل أحد الفروع الطبية المُهمة آنذاك، وبرع فيه عدد من المُتخصّصين الذين ذاع صيتهم، وشهرتهم بعد أن خطوا خطوات مُهمة في هذا المجال ممن لم تقتصر جهودهم على ترجمة المُؤلفات الطبية التي وصلت اليهم من بلاد الهند، والروم، وغيرها، بل كان لهم قصب السبق في إيجاد الكثير من العلاجات المُبتكرة، كما قاموا بابتكار أنواع من العمليات التي لم يرثوها عن أحد من الأمم الأخرى، فضلاً عن ذلك تركوا لنا العديد من المؤلفات في طب العيون، وجراحتها، وطرائق مداواتها، والتي تعكس لنا مدى تطور الطب عندهم آنذاك، وقد اقتضى البحث تقسيمه إلى ثلاثة مباحث: تطرق الأول لاهتمام المسلمين بالطب عامة، وطب العيون على وجه الخصوص. وتضّمن الثاني ذكر لمشاهير الكحالة المسلمون، ومُصنّفاتهم في خلال الحروب الصليبية. وخُصّص الثالث والأخير لاستعراض نماذج من طرق العلاج المستخدمة في جراحة العيون، واختتم البحث ببيان أبرز الاستنتاجات.

بيانات المقال:

تاريخ استلام المقال: ٣١ مارس ٢٠٢٣

تاريخ قبول النشر: ١٧ مايو ٢٠٢٣

كلمات مفتاحية:

طب العيون؛ الكحالة؛ الحروب الصليبية؛ الكحالون المسلمون؛ البيمارستانات

معرِّف الوثيقة الرقمي: 10.21608/KAN.2023.332733 

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

شوكت عارف محمد الاتروشي. "مساهمات المسلمين في طب العيون (الكحالة) خلال الحروب الصليبية".- دورية كان التاريخية.- السنة السادسة عشرة- العدد الستون؛ يونيو ٢٠٢٣. ص ٥٩ – ٦٨.

Corresponding author: Shawkat.a.mohammed@uoz.edu.krd

Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com
Egyptian Knowledge Bank: https://kan.journals.ekb.eg
Twitter: http://twitter.com/kanhistorique
Facebook Page: https://www.facebook.com/historicalkan
Facebook Group: https://www.facebook.com/groups/kanhistorique

مُقدِّمَةُ

يُعَدّ طب العيون أو ما اصطلح المسلمون على تسميته بـ(الكحالة) من مجالات الطب المهُمة التي عني بها المسلمون، وكانت لهم فيها اسهامات كبيرة، وكان المسلمون مُدركين تماماً لقيمة لقيمة العين لدى الانسان، والدعوة لاستخدامها لما خُلقت له مع ورود بعض الأخبار التاريخية في القرآن الكريم تتحدث عن أمراض العين وعلاجها، وعدّ القرآن الكريم حاسة البصر التي يملكها الانسان نعمة كبيرة قال تعالى: ﴿ إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴾[١]،أي جعل السمع، والبصر لتُمكن الانسان بهما من الطاعة أو المعصية ، وقال تعالى: ﴿ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴾[٢] ،وعد القرآن الكريم العمى أحد أسباب نقص الأهلية لدى الانسان، فالميزان العادل: ﴿ وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ﴾[٣]، وبالتالي فان الأعمى كان الاعذار التي تبيح ترك بعض الفرائض كالجهاد، كما اهتم المسلمون بكحل العين لحفظ صحة العين وتقوية البصر، فعلى سبيل المثال ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم نقلاً عن ابن عباس رض أنه قال" كان للنبي محمد مكحلة يتكحل منها ثلاثاً في كل عين"[٤]،وفي قصة نبي الله عيسى عليه السلام الذي كان يعالج فاقدي البصر حيث يقول تعالى: ﴿ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ ﴾[٥] .

وكان المسلمون يُطلقون اسم (الكحالة)على طب العيون، وقد قام المسلمون بترجمة ما وصل اليهم من كتب الامم الاخرى الا أنهم لكم يقفوا عند حدود الترجمة بل طوّروه وابتكروا أساليب وعلاجات جديدة، وبرعوا في قدح الماء من العين مع صعوبة في إجراء هذه العملية حتى اليوم وكانت نتائج العملية مضمونة[٦].

وقد أباح الاسلام التعامل مع الطب باعتباره أحد الضروريات لإدامة حياة الانسان فدعا للاهتمام بالصحة بعيداً عن الشعوذة، وفعل الكهان، ومن مظاهر اهتمامهم بهذا المجال الطبي قيامهم بترجمة المؤلفات الطبية التي وصلت اليهم من اليونان، والرومان، والهند، إلا أن جهودهم لم تقتصر على الترجمة وحدها، بل كانت لهم في مجال طب العيون انجازات باهرة لم يطاولهم فيها من سبقهم، وصنّفوا العديد من الكتب في طب العيون، وجراحتها، وطرق مداواتها، وبرز من بينهم من يشار لهم بالبنان كالطبيب الحسن بن الهيثم (ت:٤٣٠هـ/ ١٠٣٨م) الذي وصف العين بدقة، كما بحث في البصريات وفي طبيعة النظر، وحنين بن اسحق (ت ٢٦٤هـ/٨٧٣م)، والذي يُعَدّ كتابه (العشر مقالات في العين) من المصادر المُهمة لدى المشتغلين في طب العيون[٧]، وأبو القاسم عمار بن علي الموصلي (ت: ٤٠٠هـ/ ١٠١٠م) الذي كان خبيرًا في طب العيون، والعمليات الجراحية، والّف كتاباً في امراض العيون ومداواتها سماه: (المنتخب في علاج امراض العين)[٨]، وعلي بن عيسى الكحال (ت:٤٣٠هـ/ ١٠٣٩م) صاحب كتاب (تذكرة الكحالين) الشهير، وقد اعتبره الغربيون أكبر طبيب للعيون انجبه العالم الاسلامي في العصور الوسطى، وترجموا كتابه إلى اللاتينية[٩]، وغيرهم ممَنْ لا حصر لهم ممَنْ خدموا الإنسانية بما توصلوا إليه من اكتشافات للعديد من أمراض العيون، وطرائق العلاج المُبتكرة، وكذلك تطويرهم للأدوات الجراحية التي استخدمت في عمليات جراحة العيون والتي لم يسبقهم اليها أحد مثل العمليات الجراحية لقدح الماء الأبيض(الساد)، وغيرها من أمراض العيون، وكان المسلمون لا يسمحون للراغبين في مُمارسة هذه المهنة الطبية إلا بعد اجتيازهم لعدد من الاختبارات النظرية، والعملية، كما يصحبها مرافقتهم لأساتذتهم في المشافي والبيمارستانات ليشاهدوا طريقة معاينتهم للمرضى، وكيفية إجراء العمليات الجراحية الدقيقة[١٠] .

أهمية البحث:

يمُثل طب العيون (الكحالة) أحد التخصصات الطبية المهمة التي حقق فيها المسلمون تقدمًا ملموسًا لا سيما خلال فترة الحروب الصليبية، ومن خلال البحث يمكن الإلمام بالكثير من الانجازات الباهرة التي حققها أطباء العيون المسلمون، والتي بهرت العالم طيلة العصور الوسطى، ولا تزال الكثير من مُؤلفاتهم، وأساليبهم العلاجية مدار البحث، والاهتمام في العالم الغربي حتى يومنا هذا .

أهداف ودواعي البحث:

- إلقاء الضوء على الدور الذي اضطلع به المسلمون في مجال طب العيون (الكحالة).
- معرفة ماهية أسباب، ودوافع اهتمام المسلمين بطب العيون (الكحالة) آنذاك.
- التعرف على أشهر الأطباء الذين خدموا في مجال طب العيون، واستعراض لبعض انجازاتهم الطبية.

الدراسات السابقة:

لقي طب العيون (الكحالة) عند المسلمين كغيره من التخصصات الطبية اهتمامًا من قبل الكثير من الباحثين في مجال التاريخ العلمي، والحضاري، وجاء بعضها على شكل ببيوغرافيا موسوعية ضمّ تراجم أطباء العيون العرب والمسلمين، مثال ذلك لا الحصر كتاب: "تاريخ أطباء العيون العرب- جزآن –" من تصنيف نشأت الحمارنة، فضلاً عن بعض البحوث، مثال ذلك البحث الموسوم: "إسهام علماء المسلمين في طب العيون" للباحث بسام عبدالحميد حسين السامرائي، والمنشور في مجلة الملوية للدراسات الأثارية، والتاريخية، مج(٣)، العدد(٤) شباط ١٩١٦، كذلك بحث: "طب العيون عند العرب" للدكتور محمود الحاج قاسم محمد، المنشور في مجلة المورد، مج (٤)، العدد(٢) سنة ١٩٧٥.

أولاً: اهتمام المسلمين بطب العيون (الكحالة)

اهتم المسلمون بالطب لأهميته بالنسبة للصالح الإنساني، وكما هو معروف فإن الطب علم نظري، وعملي يعنى بالمقام الأول بالمحافظة على صحة الإنسان ومقاومته للأمراض التي قد تعتري صحته بما يتيسر من العلاج والأدوية المناسبة، وقد أدرك المسلمون أهمية الطب فاعتنوا به كثيرًا، وظهر في المجتمع الإسلامي منذ ولادته اتجاه يدعو للعناية بالجسم وحفظ الصحة[١١]، ونلمح في ثنايا القرآن الكريم إشارات علمية تتعلق بقيمة العين لدى الإنسان والدعوة لاستخدمها لما خلقت له فلقد عد القرآن الكريم حاسة البصر التي يملكها الإنسان نعمة كبيرة قال تعالى: ((إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ من نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا))[١٢]، أي جعل السمع والبصر لتمكن الإنسان بهما من الطاعة أو المعصية، وقال تعالى: ((إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا))[١٣]، كما عد القرآن الكريم العمى أحد الأسباب لنقص كمال الأهلية لدى الإنسان، قال تعالى:((وَمَا يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ))[١٤]، وبالتالي فان الأعمى كان له العذر الذي يبيح له ترك بعض الفرائض كالجهاد[١٥]، كما اهتم المسلمون بكحل العين لحفظ صحة العين وتقوية البصر، فعلى سبيل المثال ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم نقلاً عن ابن عباس رض أنه قال" كان للنبي محمد مكحلة يتكحل منها ثلاثًا في كل عين".[١٦]

وأفاد المسلمون كثيرا من تراث من سبقهم لا سيما مؤلفات اليونان الطبية ككتب أبقراط، وجالينوس وغيرهما من أطباء اليونان،[١٧] كما أفادوا من التراث السرياني،[١٨] ولم يقتصر دورهم على مجرد الترجمة والنقل، بل أضافوا إلى هذا العلم الكثير عن طريق المباشرة التطبيقية والدراسات التجريبية، وكانوا أول من عرفوا التخصّص فيه، ومن بين المجالات التي تميّزوا فيها: طب العيون أو ما اصطلحوا على تسميته بـ(الكحالة)، واستفادوا كثيرًا من النتاجات العلمية للأمم السابقة كالفرس، والإغريق، والسريان، والهنود إلا أنهم لم يقفوا عند حدود النقل، أو الترجمة، بل تمكنوا من تحقيق الكثير من الإنجازات العلمية في هذا المجال، وبرز من بينهم العديد من أطباء العيون لا سيما خلال فترة الحروب الصليبية في القرنين (٦و٧هـ/ ١٢و١٣م) حيث كانت لهم فيها إسهامات بارزة، وتمكنوا من تأسيس منهج تجريبي انعكست أثاره العلمية على كافة جوانب الممارسات الطبية وقاية، وعلاجًا، وبرز من بينهم أطباء كبار، وكان على الراغبين في مُمارسة طب العيون أن يصاحبوا ذوي الخبرة من الأطباء في البيمارستان ليتعلموا منهم تشخيص المرضى، وكذلك كيفية العلاج، كما كان على المتعلمين قراءة ومطالعة المصنّفات الخاصة بهذا الجانب برفقة مُعلميهم حتى يصححوا لهم ما يشكل عليهم، ويشرحوا لهم ما تعسر عليهم فهمه، فعلى سبيل المثال قرأ الطبيب احمد بن القاسم بن أبي أصيبعة على شيخه مهذب الدين في البيمارستان النوري[١٩]، وكان لا بد للمتعلمين أن يلازموا الأطباء ذوي

الخبرة حتى يتقنوا ممارسة المهنة، ومن الوسائل التعليمية الأخرى هي حضور المناقشات، والمناظرات، فعلى سبيل المثال كان من عادة الطبيب مُهذب الدين الدخوار أن يتناقش مع طلابه في الأمور الطبية التي يختلف عليها.[٢٠]

وكان التعليم يجري في أماكن متعددة، فبالإضافة إلى البيمارستانات، كانت هناك المدارس الطبية، وكذلك بيوت الكحالين، أو عيادات عملهم في الأسواق، فعلى سبيل المثال كان هناك في دمشق ثلاث مدارس طبية هي: المدرسة الدخوارية جوار المارستان النوري، ومؤسسها مهذب الدين عبدالرحيم الدخوار(ت: ٦٢٨هـ/١٢٣٠م) الذي كان من مشاهير الكحالة، أوقف بيته، وثروته الكبيرة على تعليمه، وظلّت المدرسة التي عرفت باسمه طيلة العصر المملوكي[٢١]، والمدرسة اللبودية خارج دمشق أسسها الطبيب يحيى بن محمد اللبودي (ت:٦٧٠هـ/١٢٧١م)، والمدرسة الدينسرية نسبة الى مؤسسها الطبيب عماد محمد الدنيسري (ت: ٦٨٦هـ/١٢٨٧م)، كما كان هناك عدد من المدارس في مصر منها: مدرسة الإسكندرية التي كانت تدرّس فيها كل العلوم، ومنها الطب [٢٢]، ومدرسة الناصر قلاوون بجوار المارستان بالقاهرة، وكان يدرّس فيها الطب بفروعه، واختصاصاته المختلفة[٢٣].

أما بالنسبة الى البيمارستانات التي كانت مُنشرة آنذاك فعل من اشهرها: البيمارستان النوري بدمشق، والذي سبق أن أسسه السلطان نورالدين محمود زنكي[٢٤]، والبيمارستان الناصري بالقاهرة، والذي أسسه السلطان صلاح الدين الأيوبي[٢٥]، وكذلك بيمارستان قلاوون (ت:٦٧٥هـ/ ١٢٧٦م) والذي عرُف بالبيمارستان المنصوري[٢٦] ، وممن اشتهروا بالتعليم في البيمارستان النوري: الطبيب الكحال رضي الدين الرحبي الذي كان يداوي المرضى وحوله الطلاب[٢٧].

وكان ممارسة مهنة الكحالة من المهن الطبية المهمة التي تمتع أصحابها بمكانة اجتماعية راقية، كما استطاع الممارسون لهذه المهنة أن يحققوا ثروات كبيرة، وحظي بعضهم بمكانة خاصة لدى الحكام وأجزلوا لهم العطايا، فعلى سبيل المثال لا الحصر حظي الطبيب عبدالرحيم الدخوار الكحال" بمكانة عند الملوك، ونال المال والجاه ما لم ينله غيره من الأطباء"[٢٨]، وقد ورث غالبية الأطباء المهنة عن أبائهم الذين حرصوا على نقل خبراتهم لأبنائهم من بعدهم، فعلى سبيل المثال كان الكحال الشهير العباس القيسي المقرب لدى الملك الصالح نجم الدين أيوب كحالاً من أسرة طبية فقد كان والده طبيبًا، وأخوه كذلك.[٢٩]

ولأهمية الطب، وخطورتها في المجتمع فقد أوكل المسلمون مراقبتها للمحتسب لئلا يندس فيها الدخلاء والغشاشون، وقد أسهب عبد الرحمن الشيزري الذي كان معاصرًا للسلطان صلاح الدين، وسبق له أن قضى شطرًا من حياته يمارس الطب بحلب في الحديث عن واجبات المحتسب، وأفرد بابًا خاصًا عن واجباته ومراقبته للأطباء لكي لا يتسببوا في إيذاء المرضى من خلال إخضاع من يرغب في ممارستها للاختبار، وكذلك التأكد من وجود الآلات التي يحتاجونها لمُمارسة المهنة.[٣٠]

كما كان من واجبات المحتسب أيضًا أن يأخذ عليهم العهد أو القسم ومن العهود التي كانت تؤخذ عليهم عند البدء بممارسة الطب عهد إبقراط (ق ٥ق.م)، وفيه يتعهد الطبيب بأن يكون مخلصًا لمهنته، كتومًا لأسرار المرضى لا يبوح بشيء من أسرارهم، كما يمتنع عن إعطاء الدواء الذي يضر المريض كالأدوية التي تؤدي إلى إسقاط الأجنة أو التي تمنع الحمل، وللرجال الدواء الذي يقطع النسل وما إلى ذلك، وأن يكون سليم القلب، عفيف النظر عن المحارم.[٣١]

وكان للطب نظام لا يسمح للمتطبب بممارسة الطب إلا بعد اجتيازه امتحانا ينظمه رئيس الأطباء بإشراف المحتسب ومن أشهر الكتب التي كان يمتحن بها الأطباء كتاب (محنة الطب) ليوحنا بن ماسويه (ت. ٢٤٣هـ/٨٥٧م)، وكتاب (العشر مقالات في العين) لحنين بن إسحاق (ت. ٢٦٤هـ/٨٧٣م) وكان الأخير يختبر به أطباء العيون[٣٢]، ومن الكتب الأخرى كتاب (نوادر الألباء في امتحان الأطباء) من تصنيف الطبيب أبي محمد عبد العزيز بن أبي الحسن المنعوت بالأسعد (ت. ٦٣٥هـ/١٢٣٧م) وكان قد تولى رئاسة الأطباء بمصر مدة[٣٣] .

وقد فصّل لنا الطبيب صلاح الدين الكحال الأخلاقيات التي يجب أن يلتزم بها الكحال في عبارة قصيرة موجزة قائلاً: " وأعلم أن هذه الصناعة منحة من الله تعالى يعطيها لمستحقها لأنه يصير واسطة بين الحق سبحانه وتعالى في طلب العافية له حتى تجري على يديه فتحصل له الحرمة الجزيلة من الناس، ويمثّل عندهم ويشار إليه في صناعته ويطمان غليه فيما يعتمده وفي الأخرة والمجازاة من رب العالمين لأنه النفع المتنقل لخلق الله عظيم خصوصًا للفقراء العاجزين مع ما يحصل لنفسك من كمال الأخلاق وهو خلق الكرم والرحمة فيجب عليك حينئذ أن تلبس ثوب الطهارة والعفة والنقاء والرأفة ومراقبة الله تعالى وخاصة في عبورك على حريم الناس كتومًا على أسرارهم محبًا للخير والدين ومكبًا على الاشتغال في العلوم تاركًا للشهوات الدنية غير الضروري معاشرًا للعلماء مواظبًا للمرضى حريصًا على مداواتهم متحايلاً في جلب العافية اليهم"[٣٤].

ومن هنا يتضّح لنا البعد الأخلاقي الذي حرص عليه الكحالون المسلمون وهذا البعد لا يتم إلا بمراقبة ضمير الكحال لأن رقابة المحتسب وحدها غير كافية لأنه يراقبه في الأسواق لكن من يراقبه في البيوت غير الله ثمّ الضمير ومن هنا شدّد صلاح الدين الكحال على الطهارة والعفة والرأفة، ومراقبة الله تعالى وكتم أسرار ومعاونة المحتاج مع ضرورة التعليم المستمر من خلال الاستمرار في مطالعة كتب الكحالة، ومخالطة العلماء للاستفادة منهم، وبذل كامل الجد في مداواة المرضى.

كما كان الأطباء ملزمين بارتداء زيهم المهني الخاص الذي يميزهم عن أصحاب المهن الأخرى، وكان أشبه ما يكون بالروب الجامعي باللون العنابي وهو يختلف عما كان يرتديه أطباء الإفرنج الصليبيون حيث كان زيهم عبارة عن "جوخة ملوطة زرقاء" .[٣٥]

وساهم الأطباء المسلمون في تطور طب العيون من خلال قيامهم بتدريس هذا العلم، وكذلك التصنيف فيه، فضلاً عن مساهماتهم وممارستهم العملية له، وكان عملهم في الغالب يقوم على أساس التجربة والمشاهدة والابتعاد عن أعمال الكهانة والتنجيم والسحر وغيرها من الاعتقادات الخاطئة التي شابت صناعة الطب لفترة طويلة خلت، ومن هذا المنطلق ألحقوا دراسة الطب بالبيمارستان ليتمكنوا من تشخيص الحالات المرضية ومتابعتها عن قرب وكذلك الوقوف على تطور المرض وأعراضه وإجراء الفحوص اللازمة للمريض[٣٦]، لذلك كان تدريس الطب يجري على منهجين: منهج نظري يشمل على دراسة الأمراض وكيفية علاجها، ومنهج عملي تطبيقي يشمل التدريب والتمرين على كيفية المعالجة حيث يجتمع بموجبه طلاب الطب حول رئيس الأطباء ليشاهدوا طرق الفحص ووصف العلاج[٣٧]

ومما ساهم في تقدم صناعة الكحل أن ممارسته لم تقتصر على المسلمين، بل نبغ فيه عدد كبير من اليهود والنصارى، فلم يكن هناك ما يحول في ممارستهم لهذه المهنة الطبية في ظل أجواء التسامح الإسلامي.

ثانيًا: مشاهير الكحالة المسلمون، ومُصّنفاتهم في خلال الحروب الصليبية

لا شك أن التقدم الذي أحرزه المسلمون في التخصصات الطبية خلال الحروب الصليبية جاء نتيجة لعوامل عديدة، فقد كان الطب من أشرف المهن عند المسلمين لأهميتها بالنسبة للصالح الإنساني، وحظي الطب على الدوام باهتمام ودعم الملوك والأمراء، وكان للأطباء نقابة خاصة[٣٨]، ومن العوامل الأخرى التي ساهمت في ازدهار الطب بكافة تخصصاته هو ما شهده ذلك العصر من انتشار الأوبئة والطواعين، والحروب والتحديات التي ذهب ضحيتها عدد كبير من السكان، ونتيجة لذلك تصدى الناس لها بالاهتمام بالجوانب الصحية، والعلاجية ،وبناء المشافي والبيمارستانات اكثر من أي وقت مضى[٣٩]، كما لا ننسى أن ما حققه الأطباء المسلمون من إنجازات طبية باهرة خلال عصر الحروب الصليبية هو امتداد لما سبق أن تحقق على أيديهم من قبل، فقد استفاد الأطباء من الخبرات، والمؤلفات السابقة التي وصلت اليهم، وكان بعضها يمّثل مصادر مُهمة نذكر منها على سبيل المثال: كتاب (العشر مقالات في العين) وهو من تصنيف حنين بن اسحق (ت:٢٦٤هـ/ ٨٧٧م)، وهو أقدم الكتب في طب العيون المصّنفة على الطريقة العلمية، وكتاب (الحاوي في الطب) لابي بكر بن زكريا الرازي (ت:٣٢٠هـ/ ٩٣٢م)، ويحوي القسم الثاني من الكتاب على تفاصيل في أمراض العيون، وكتاب

(كتاب تذكرة الكحالين) للطبيب علي بن عيسى البغدادي الكحال (ت:٤٣٠هـ/ ١٠٣٩م)، الذي اشتهر الى جانب حذقه بمهنة الكحالة بكتابه المشهور تذكرة الكحالين، ومارس مهنته في بغداد، واعتبره المستشرقون أعظم طبيب للعيون في العصور الوسطى وترجموا كتابه الى اللاتينية، و(المنتخب في علاج أمراض العين) لأبو القاسم عمار بن علي الموصلي (ت:٤٠٠هـ ١٠١٠م)، وكان خبيرًا في إجراء العمليات الجراحية، واشتهر كتابه في الغرب الأوربي لقرون عديد.

لقد برز خلال فترة الحروب الصليبية العديد من الأطباء الكحالة الذين تميّزوا في طب العيون ومداواتها نذكر منهم: الطبيب الكحال برهان الدين أبو الفضل سليمان الشريف الكحال، كان قد ولد بمصر ثمّ انتقل منها الى بلاد الشام وبرع في صناعة الكحل ،كما تميّز في العلوم الأدبية، وعمل كحالاً في بلاط السلطان صلاح الدين الأيوبي، وحظي عنده بمكانة سامية[٤٠] ومنهم أيضًا: الطبيب رضي الدين أبو الحجاج يوسف بن حيدرة الرحبي الكحال (ت:٦٣١هـ/١٢٣٣م) الذي بدأ تخصّص في طب العيون وعمل بدمشق ،كما خدم السلطان صلاح الدين في مصر وتنقل فيما بين القلعة والبيمارستان الصلاحي، وبعد وفاة السلطان صلاح الدين عاد الى بلاد الشام ليعمل في البيمارستان النوري بدمشق، وتخرّج عليه الكثير من الأطباء[٤١]، ومن مشاهير الكحالين في ذلك العصر أيضًا نذكر: نفيس الدين ابن الزبير الكولامي (ت:٦٣٦هـ/١٢٣٨م) وكان قد تولّى رئاسة الطب بالبلاد المصرية في عهد الملك الكامل بن الملك العادل الأيوبي، وكان يعمل كحالاً في البيمارستان الناصري.[٤٢]

ومنهم أيضًا: الطبيب الكحالة فتح الدين أبو العباس احمد بن القاضي جمال الدين أبي عمرو عثمان بن هبة الله بن عقيل القيسي، وينتمي الى عائلة طبية برز من أبنائها عدد من مشاهير الأطباء، وكان والده ابن أبي الحوافر طبيب ملوك بني أيوب اختار الملك الكامل الطبيب أبي العباس ليكون طبيبه الخاص وظل في مرافقته حتى توفي فانتقل بعدها الى خدمة الملك الصالح نجم الدين أيوب والفّ له كتابًا مختصرًا في الكحالة،[٤٣] وتوفي القيسي عام (٦٥٧هـ/١٢٥٦م)، وقد اثنى عليه ابن أبي أصيبعة قائلاً "كان مثل أبيه جمال الدين في العلم والفضل والنباهة نزيه النفس صائب الحدس اعلم الناس بمعرفة الأمراض وتحقيق الأسباب والعراض حسن العلاج والداواة لطيف التدبير عالي الهمة كثير المروءة فصيح اللسان كثير الإحسان"[٤٤].

من مؤلفاته كتاب:" نتيجة الفكر في علاج أمراض البصر" حيث الف الكتاب بناءً على طلب السلطان الملك الصالح نجم الدين أيوب كما ذكر ذلك في مقدمة كتابه[٤٥] ويبدو أن كتابته كان لغرض عسكري باعتباره دليلاً طبيًا متوفرًا لأطباء الجيش يمكن الرجوع إليه بسهولة للتعرف على أمراض العين وسبل علاجها بعيدًا عن التفاصيل والشرح، وهو ما يتضح من حجم الكتاب الذي يعد صغيرًا مقارنة بباقي المصادر، حيث قسم كتابه الى سبعة عشر بابًا: بداها بتشريح العين وطبيعتها، ثمّ تتبع طبقاتها وما يعتريها من أمراض وما يناسبها من وسائل مختلفة من العلاج[٤٦].

ومن المصّنفات الأخرى في طب العيون خلال الحروب الصليبية نذكر: (كتاب المهذب في الكحل المجرب) ألفه الطبيب ابن النفيس علي بن أبي الحزم القرشي (ت: ٦٨٧هـ/ ١٢٨٨م)، وقد ولد وعاش في دمشق وبها درس الطب على يد عدد من الأطباء منهم عبدالرحيم الدخوار، وقد اشتهر ابن النفيس أنه كان ملمًا بالكثير من العلوم ارتحل الى القاهرة، واليه انتهت رئاسة الأطباء والكحالين امتدحه السبكي:" أما الطب فلم يكن على وجه الأرض مثله قيل ولا جاء بعد ابن سينا مثله، قالوا كان في العلاج أعظم من ابن سينا " وقال عنه ابن تغري بردي " الحكيم الفاضل العلامة في فنه لم يكن في عصره من يضاهيه في الطب والعلاج"، ترك عددًا من المصّنفات منها :(المهذب في الكحل المجرب)، الذي ضّم مقدمة وبابين المقدمة عرف فيه صناعة الكحل، وقواعدها وطبيعة العين، أما في الباب الأول فتطرق الى قواعد صناعة الكحل نظريًا وعمليًا، وفي الباب الثاني تتطرق إلى أمراض العين بشكل مفصّل وطرق علاجها وختم الكتاب بقائمة للأدوية[٤٧]، ويذكر أنه كان قد أوقف أمواله وداره على البيمارستان المنصوري لأنه لم يتزوج ولم يكن له من يرثه.[٤٨]

ومن المصنّفات المشهورة أيضًا: كتاب (نور العين وجامع الفنون) من تأليف الطبيب الكحال صلاح الدين بن يوسف الحموي (ت:٦٩٦هـ/١٢٩٦م)، وكان قد تتلمذ على يد والده في مدينة حماة وكان صلاح الدين الكحال على معرفة ودراية بصناعة الكحل، وقد جاء تأليفه لكتاب نور العيون وجامع الفنون بناءً على طلب ولده الملقب بابي الرجا لغرض توفير موسوعة طبية شاملة في طب العيون تحوي خلاصة ما جاء في المؤلفات السابقة وضم الكتاب عشر مقالات وكل مقالة مكونة من عدة أبواب عن طبيعة العين وتشريحها وأنواع الأمراض وطبقات العين وأمراضها وعلاجها، وقد اعتمد في تأليفه على عدد كبير من المصادر التي سبقته كما ضمّ الكتاب رسمًا توضيحيًا لتشريح العين ويعد أول كتاب في طب العيون يرسم صورًا توضيحية يشرح بها نظرية الأبصار مُعتمدًا على إقليدس، وجالينوس وما توصل إليه في هذه النظرية وأخيرًا رسم صور توضيحية لبعض الآلات الجراحية المستخدمة في جراحة العيون.[٤٩]

ثالثًا: نماذج من طرائق العلاج المستخدمة في جراحة العيون

على الرغم من تقدم طب العيون عند المسلمين خلال الحروب الصليبية مقارنة مع العالم الغربي الصليبي إلا أنهم كانوا في قمة الواقعية، فنجد الطبيب ابن النفيس يؤكد أن الكحالين غير ملزمين بنجاح كل ما يعالجونه من أمراض العين لأن "المعالج كالخادم للطبيعة وهي قد تقصر" وكل دور الكحال أن يعمل بكل جد في حدود ما يعلم لعلاج المرض وبعد ذلك يترك الأمر لله، كما كان هناك عدد من الاعتبارات في علاج الأمراض المختلفة أولها: نوع المرض هل مألوف أم مجهول، ثانيهما: مدى ضعف وقوة البصر، ثالثها: سبب المرض رابعها: قوة المرض، خامسها مزاج المريض، سادسها: سن المريض، سابعها: عادة المريض منها: وقت الإصابة بالمرض، تاسعها: مكان المريض من الأرض، عاشرها: طبيعة المناخ[٥٠].

ولما كانت أمراض العيون كثيرة جدًا تختلف من فصل الى فصل، ومن بقعة جغرافية إلى أخرى ومنها ما تشترك فيه كل جهات الأرض لذلك تنوعت وسائل العلاج المستخدمة في أمراض العيون منها: العلاج بالغذاء ويقوم على التوقف عن تناول الغذاء الضار بالعين وتناول الغذاء النافع لها، والعلاج الثاني يكون بالدواء سواء الأدوية المفردة المكونة من عنصر واحد أو الأدوية المركبة من عدة عناصر. ويقدم عن طريق الفم أو الأنف أو الأذن أو التكميد بخرقة في موضع الألم أو المسح أو الأكحال أو المراهم، والوسيلة الثالثة للعلاج هو اللجوء الى الجراحة أو العلاج باليد من كحل وتقطير وقدح.[٥١]

لقد اهتم الكحالون المسلمون بتشريح العين واعتبروا ذلك من المبادئ الأساسية التي لا يسمح لاحد ممارسة طب العيون إذا كان جاهلاً بالتشريح، كما وأهم قاموا بتشريح عيون الحيوانات ودرسوا ذلك دراسة دقيقة وافية وتوصلوا من خلالها الى عدد من الحقائق التي غفل عنا من سبقهم من أطباء اليونان، وجاء في كتاب المنصوري للرازي وصف هيئة العين كما يلي: العين مكونة من سبع طبقات وثلاث رطوبات وترتيبها على ما وصف أن العصبة المجوفة التي هي أول العصب الخارج من الدماغ تخرج من القحف الى مقر العين وعليها غشاءاته، غشاء الدماغ. ويسميه المشرحون الطبقة الصلبة.. والغشاء الدقيق ويسميه الطبقة المشيمية لشبهها بالمشيمة. ويتكون في وسط الغشاء الشبكي قسم لين رطب في لون الزجاج يسمى الرطوبة الزجاجية وفي وسطه الرطوبة الجليدية، وكان المسلمون يعلمون جيدًا بان حركان الحدقة ناتجة عن انقباض القزحية.[٥٢]

وقد وصف ابن سينا عضلات العين وصفًا صحيحًا حين قال" وأما العضل المحرك للمقلة فهي ست عضلات أربع منها في جوانبها الأربع فوق واسف الماقتين كل واحد منها يحرك العين الى جهته وعضلتان الى التوريب ما هما يحركان الى الاستدارة ووراء المقلة عضلة تدعم العصبة المجوفة..." وكان للأطباء المسلمين الفضل في عمل الرسوم التوضيحية لمعرفة تشريح العين، وقد استعان الأطباء بعلم التشريح منهم من عمل بتشريح عيون الحيوانات لمعرفة طبقات عين الإنسان بالمقارنة، كما عرفوا العضلات التي تحرك المقلة والقزحية التي تتحكم في سعة الحدقة ويعتبر ابن الهيثم أول من وصف طبقات العين بتحديد ووضوح، وأول من اكتشف أن الرؤية تحدث من نور المرئيات الذي يدخل العين، وأن

ذلك النور لا يخرج منها كما كان يعتقد الأطباء قبل ابن الهيثم وان شبكة العين ما هي إلا لوحة تتلاقى عليها المرئيات ومنها تنتقل الى الدماغ بواسطة العصبين حيث تطابق صور المرئيات عليه، ومن الأمراض التي تصدى الأطباء لعلاجها الساد أو الكاتاراك وكانت لديهم معلومات وافية وميزّوا بينها وبين الكلوكوما أو الماء الأسود.[٥٣]

ولم تكن جراحة العيون تتم بشكل عشوائي لكن كان لها أصول ترسخت بمرور الزمن اكد عليها الكحالون في فترة الدراسة تأكيدًا مشددًا من ذلك على سبيل المثال حرصهم على: ملابس الطبيب: التي يجب أن تكون مناسبة بشكل لا تعيقه عن العمل فلا تكون واسعة فتربكه، ولا تكون ضيقة تعيق حركته، وكذلك التأكيد على تهيئة المريض: الواجب علاجه بالجراحة قبل إجراء، وكذلك حرصهم على توفير الكادر المتمرس أو الممرض لمساعدة الطبيب عند إجراء العملية الجراحية، وكان يعرف بالخادم المعاون وضرورة أن تتوفر فيه صفات معينة تمكّنه من معاونة الكحال الجراح حال إجراء الجراحة، ومن هذه الصفات أن يكون فطنًا سريع الاستجابة لطلب الكحال بحيث يقدم له الالة المناسبة حال النطق باسمها وان يكون ملمًا بكل ما يحتاجه الكحال قبل وأثناء وبعد الجراحة، وفوق ذلك أن يكون رفيقًا للمريض لأنه يتعده قبل وأثناء وبعد الجراحة ومن ثم يحدثه حديثًا مهدئا قبل الجراحة وأثناء العملية يحكم الإمساك به بما لا يؤلمه وبعد الجراحة يهوّن عليه الألم ويجب أن يكون مطيعًا لكل أوامر الطبيب، وبخاصة الصمت حين الطلب لأن الشغب وارتفاع الصوت يشوش ذهن الطبيب وربما يفسد الجراحة، ومن الأمور الأخرى التي تم التأكيد عليها هو تحديد الوقت المناسب للعملية الجراحية، حيث لم تكن كل الأوقات تصلح لجراحة وعلاج العيون، وكان الكحالون موفقين الى حد كبير في اختيار أوقات الجراحة، فابن النفيس مثلاً كان يفضل أن يكون عند انتصاف النهار في جو صحو بلا غبار أو ريح في وقت يكون فيه المريض قد هضم الطعام وتهيء مزاجه ويحبذ القيسي أن يجلس المريض" قبالة الضوء في الظل بحذاء الشمس في يوم شمالي الهواء"[٥٤].

ومن الأمور الأخرى تأكيدهم على هيئة جلوس الطبيب: لكل عملية جراحية وضع مناسب لجلوس الطبيب ومثلاً في حالة قدح الماء يجب أن يجلس على كرسي أو وسادة عالية وقدماه مثبتتان على الأرض حتى يتمكن من الإشراف على العين وتحريك المهت بشكل يحقق الغرض كما يجب أن يكون في موضع مناسب من المريض بحيث تسهل حركة يداه لإجراء الجراحة، وكذلك هيئة جلوس المريض: فلكل جراحة وضع مناسب ففي قدح الماء يجلس المريض على مخدة عالية ويجمع ركبتيه إلى صدره ويشبك يديه لتجمع ساقيه.[٥٥]

هذا فضلاً على حرصهم على العناية بالمريض بعد الجراحة: مثلاً نجد ابن النفيس يحتم العناية بالمريض بعد الانتهاء من الجراحة فيأمر أن ينام في موضع شديد الظلمة ويوصي القيس أن يهجر الكلام والعطس واذا دهمه عطس يدغدغ راس انفه، وان أصابه سعال يتجرع الجلاب ودهن اللوز بجانب تقديم طعام لا يحتاج لمضغ.[٥٦]

وحين وصل الصليبيون الى الشرق وجدوا المسلمين قد قطعوا شوطًا طويلاً في مختلف المجالات الطبية وحاولوا الاستفادة منهم وعليه فقد قلدوا المسلمين في تشييد المستشفيات في مختلف المدن الصليبية وبخاصة المستشفيات الملحقة بمقرات الهيئة الدينية العسكرية التي جمعت بين العمل الخيري والعسكري في آن واحد، وقد أقر مؤرخي الحروب الصليبية وليم الصوري حقيقة الثقة العالية التي أولاها الملوك والأمراء الصليبيون للأطباء الشرقيين من مسلمين ومسيحين ويهود، وجاء ذلك في عبارة بليغة قال فيها:" كان أمراؤنا.. يحتقرون الأطباء اللاتين، ولا يثقون في مقدرتهم ويؤمنون بكفاءة اليهود والسامريين والسريان والمسلمين فقط"،[٥٧] ومن أشهر الأطباء الشرقيين الذين خدموا ملوك الصليبيين الطبيب المسيحي أبو سليمان داود بن أبي فانة الذي خدم الملك عموري الأول وبرع في الطب هو وأولاده حتى صار مقربًا من عموري، ومن بعده من بلدوين المجذوم الذي قرب أحد أبناء هذا الطبيب ودشنه فارسًا وظل هذا الطبيب وابنه في خدمة الملوك الصليبيين حتى بدت علامات انهيار المملكة فسير ابنه الفارس لصلاح الدين يبشره بأنه سوف يفتح القدس وبعد تمام الفتح كانت

أمنية أبي سليمان أن يكون أولاده في خدمة ملوك بني أيوب[٥٨].

خَاتِمَةٌ

مما سبق عرضه يمكن الخروج بعدد من الاستنتاجات منها:

- شهد طب العيون أو ما اصطلح على تسميته بالكحالة تطورًا ملحوظًا خلال عصر الحروب الصليبية، وقد واكب ذلك التقدم التطور الذي شهدته الحضارة الإسلامية عمومًا.
- تميز أطباء العيون المسلمون خلال ذلك العصر بمنهجهم العلمي الرصين، ولم يقتصر دورهم على مجرد الترجمة والنقل عمن سبقهم، بل أضافوا إلى هذا العلم الكثير عن طريق المباشرة التطبيقية، والدراسات التجريبية، وكانوا أول من عرفوا التخصّص فيه. ولم يكن الكحالون الذين وصل إلينا نتاجاتهم العلمية على مجرد النقل عمن سبقهم، أو مجرد الترجمة، بل انهم أضافوا إليها خبراتهم وقاموا أيضًا بتصحيح ما وجدوا فيها من أخطاء.
- تنوعت المؤسسات التعليمية التي كان الأطباء يتلقون فيها علومهم وكذلك يمارسون فيها مهنتهم الطبية، ولعل من أشهر تلك المؤسسات هي البيمارستانات التي كانت تضم قاعات خاصة للكحالة يتلقون فيها علومهم بشكل تطبيقي، وكانت تلك البيمارستانات محل إعجاب كل مَنْ شاهدها، ومن أشهرها البيمارستان النوري بدمشق، والبيمارستان الصلاحي بالقاهرة، والبيمارستان المنصوري بالقاهرة أيضًا.
- نظرًا لأهمية وخطورة مهنة الطب فقد شدد السلطات الإسلامية الرقابة على ممارسيها، وظهرت الكثير من كتب الحسبة التي فصلت لنا شروط وضوابط ممارسة المهنة الطبية، حيث لم يكن يسمح للأطباء بممارسة مهنهم الطبية إلا بعد أن يجتازوا اختبارات خاصة تؤكد قدرتهم المهنية.
- برز في عصر الحروب الصليبية العديد من مشاهير الأطباء المتخصصون بطب العيون وجراحتها، وقد حظي بعضهم بتقدير الملوك والأمراء الأيوبيين والمماليك، كما استعان الصليبيون بخدمات بعضهم.
- حرص الكثير من الكحالة في ذلك العصر على التأليف في هذا العلم، وأصبحت مؤلفات بعضهم مصدرًا لطلبة العلم مثل كتاب (المهذب في الكحل المجرب) لابن النفيس، وحاول بعضهم وضع موسوعات شاملة في طب العيون وأمراضها والأدوية المستعملة مثل كتاب (نور العيون وجامع الفنون) لصلاح الدين الكحال، ومنها ما جاء بناء على طلب بعض السلاطين ،كما حدث في تأليف كتاب (نتيجة الفكر في علاج أمراض البصر) لابي العباس القيسي.
- لم يقتصر ممارسة مهنة الطب العيون على المسلمين وحدهم، بل برز فيه الكثير من أطباء المسيحيين الشرقيين واليهود.

الاحالات المرجعية:

(١) سورة الانسان، الآية (٢).
(٢) سورة الاسراء، الآية (٣٦.
(٣) سورة فاطر، الآية (١٩)،.
(٤) شمس الدين محمد ابن قيم الجوزية(ت: ٦٩١هـ/ ٧٥١م)، **الطب النبوي**، تحقيق. الداني ميرال زهوي ، دار ابن كثير للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٧،ص٢٩٥.
(٥) سورة ال عمران، الآية (٤٩).
(٦) بسام عبد الحميد حسين السامرائي، **اسهام المسلمين في طب العيون**، مجلة الملوية للدراسات التاريخية والأثرية والتاريخية ، مج(٣)، العدد(٤)، شباط ٢٠١٦، ص ٢٨٢.
(٧) الشيزري، عبد الرحمن بن عبد الله بن نصر (ت: ٥٨٩هـ/١١٩٣م)، **نهاية الرتبة في طلب الحسبة**، قام بنشره السيد الباز العريني، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٩، ص ١٠٠؛ محمود الحاج قاسم محمد، **طب العيون عند العرب**، مجلة المورد ، مج(٤)، العدد(٢) سنة(١٩٧٥)، ص ٥٠.
(٨) بسام عبد الحميد حسين السامرائي، **"اسهام المسلمين في طب العيون"**، مجلة الملوية للدراسات التاريخية والأثرية والتاريخية ، مج(٣)، العدد(٤)، شباط ٢٠١٦، ص ٢٨٣.
(٩) ابن أبي أصيبعة، احمد بن القاسم (ت ٦٦٨هـ/١٢٦٩م)، **عيون الانباء في طبقات الاطباء**، تحقيق . نزار رضا ، بيروت، دار الثقافة، ط٢، ١٩٧٩ ، ص٦٦٣؛ السامرائي، " اسهام المسلمين في طب العيون، ص ٢٨٣.
(١٠) ابن ابي اصيبعة، عيون الانباء ، ص ٦٠.
(١١) الأزرقي، إبراهيم بن عبد الرحمن بن أبو بكر، **تسهيل المنافع في الطب والحكمة المشتمل على شفاء الأجسام وكتاب الرحمة**، القاهرة، مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني، د/ت، ص٦٢.
(١٢) **سورة الإنسان**، الآية (٢).
(١٣) **سورة الإسراء**، الآية (٣٦).
(١٤) **سورة فاطر**، الآية (١٩).
(١٥) أبو الفدا إسماعيل بن كثير الدمشقي(ت:٧٧٤هـ/١٢٧٣م)، **تفسير القرآن العظيم**، دار المعرفة والنشر، بيروت ١٩٦٩، ج٤/ ١٩٠.
(١٦) شمس الدين محمد ابن قيم الجوزية (ت: ٦٩١هـ/ ٧٥١م)، **الطب النبوي**، تحقيق. الداني ميرال زهوي، دار ابن كثير للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٧، ص٢٩٥.
(١٧) ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم (ت ٦٦٨هـ/١٢٦٩م)، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، تحقيق. نزار رضا، بيروت، دار الثقافة، ط٢، ١٩٧٩، ص٣٩-١٥١.
(١٨) ابن أبي اصيبعة، **عيون الأنباء**، ص١٨٣-٢٧٨.
(١٩) ابن أبي اصيبعة، **عيون الأنباء**، ١٩٩٥، ج٢/٢٤٢.
(٢٠) ابن أبي اصيبعة، **عيون الأنباء**، ج٢/٢٤٣.
(٢١) النعيمي، عبد القادر بن محمد (ت:٩٧٨هـ/ ١٥٧٠م، **الدارس في تاريخ المدارس**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٠، ج٢/ ١٠٠-١٠٤.
(٢٢) ابن جبير، أبو الحسين محمد بن أحمد بن سعيد الكناني (ت:٦١٤هـ/١٢١٧م، **رحلة ابن جبير**، بيروت، دار الكتاب اللبناني، د/ت، ص ٤٠.
(٢٣) المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي (ت: ٨٤٥هـ/١٤٤١م، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية**، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، د / ت، ج٤/٥١٣.
(٢٤) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ت: ٧٧٤هـ/١٣٧٢م)، **البداية والنهاية**، بيروت، ١٩٩٨، ج١٦/٤٨٦.
(٢٥) القلقشندي، أحمد بن علي (ت: ٨٢١هـ/١٤١٨م)، **صبح الأعشى في صناعة الانشا**، شرح وتعليق- محمد حسين شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٧، ٤١٧/٣.
(٢٦) المقريزي، **المواعظ والاعتبار**، جـ٢٦٨/٤؛ ابن تغري بردي، جمال الدين أبو المحاسن يوسف (ت: ٨٧٤هـ/ ١٤٦٩م) **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، القاهرة، مطابع كوستاتسوماس وشركاؤه، د/ت، جـ٣٢٦/٧.
(٢٧) ابن أبي اصيبعة، **عيون الأنباء**، ج٢/٢٤٣.
(٢٨) ابن أبي اصيبعة، **عيون الأنباء**، ج٢/٢٣٩.
(٢٩) القيسي، أبو العباس احمد بن عثمان بن هبة الله (ت:٦٥٧هـ/ ١٢٥٩م)، **نتيجة الفكر في علاج أمراض البصر**، تحقيق. محمد ظافر وفائي ومحمد رواس قلعجي، لندن مؤسسة الفرقان، ١٩٩٨، ص١١.
(٣٠) الشيزري، عبد الرحمن بن عبد الله بن نصر (ت: ٥٨٩هـ/١١٩٣م)، **نهاية الرتبة في طلب الحسبة**، قام بنشره السيد الباز العريني، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٩، ٩٥-٩٨.
(٣١) الشيزري، **نهاية الرتبة**، ص٩٨.
(٣٢) الشيزري، **نهاية الرتبة**، ص ١٠٠.
(٣٣) ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، ص ٦٠٠-٦٠١.
(٣٤) صلاح الدين بن يوسف الكحال الحموي (ت: ٦٩٦هـ/١٢٩٦م)، **نور العيون وجامع الفنون**، الرياض، ٢٠٠١، ١٠٧٣.
(٣٥) ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، ص٦٥٤.
(٣٦) احمد عيسى، **تاريخ البيمارستانات في الإسلام**، بيروت، دار الرائد العربي، ط٢، ١٩٨١، ص ٣٨.
(٣٧) حكمت نجيب عبد الرحمن، **دراسات في تاريخ العلوم عند العرب**، بغداد، ١٩٧٧، ص٤٣.
(٣٨) القلقشندي، **صبح الأعشى**، ج٦/ ١٦٠.
(٣٩) العليمي، أبو اليمن مجير الدين (ت: ٩٢٨هـ/١٥٢١م)، **الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل**، تقديم- محمد بحر العلوم، النجف الأشرف، المطبعة الحيدرية ١٩٦٨، ج٢/٣١٨، ٣٦١.
(٤٠) ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، ج٢/١٨٢.
(٤١) ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، ج٢/١٩٤.
(٤٢) ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، ج٢/ ١٢٠.
(٤٣) القيسي، **نتيجة الفكر في علاج أمراض البصر**، ص١١-١٢ المحقق.
(٤٤) ابن أبي اصيبعة، **عيون الأنباء**، ج٢/١١٩.
(٤٥) القيسي، **نتيجة الفكر في علاج أمراض البصر**، ص ٢٠.
(٤٦) القيسي، **نتيجة الفكر في علاج أمراض البصر**، ص ٢٠.
(٤٧) ابن النفيس، علي بن الحزم الدمشقي (ت: ٦٨٧هـ/١٢٨٨م)، **المهذب في الكحل المجرب**، تحقيق. محمد ظافر، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ١٩٨٨، ص١٢.
(٤٨) السبكي، تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب بن علي (ت: ٧٧١هـ/١٣٦٩م، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق- عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٧٠، ج٥/٨/٣٠.
(٤٩) صلاح الدين الكحال، **نور العيون وجامع الفنون**، ص ١-١٦.
(٥٠) ابن النفيس، **المهذب في الكحل المجرب**، ص١٥٣.
(٥١) ابن النفيس، المهذب، ص١٥٣، صلاح الدين الكحال، **نور العيون**، ص٩٨-١٠٤.
(٥٢) كمال السامرائي، **مختصر تاريخ الطب العربي**، دار الحرية للطباعة والنشر، بغداد، ١٩٨٥، ج٢/ ٢٢٦-٣٣٧. ١٩٨٥.
(٥٣) السامرائي، **مختصر تاريخ الطب**، ج٢/ ٣٣٨.
(٥٤) ابن النفيس، **المهذب في الكحل المجرب**، ص ١٦٠-١٦٣.
(٥٥) ابن النفيس، **المهذب في الكحل المجرب**، ص١٦١.
(٥٦) ابن النفيس، **المهذب في الكحل المجرب**، ص١٦٧.
(٥٧) وليم الصوري (٥٨٠هـ/ ١١٨٤م)، **الحروب الصليبية**، ترجمة- حسن حبشي، القاهرة، ١٩٩٥، ج٣/ ٤٥٠.
(٥٨) ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، ج٢/ ١٢٠.

دراسات

ISSN: 2090 – 0449 Online
ARCIF Arab Citation and Impact Factor, [Q3].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.43].

أثر التفاعل الثقافي والتجاري المتوسطي
القرون الوسطى أنموذجًا



د. حبيب البدوي

أستاذ مشارك التاريخ الحديث

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

الجامعة اللبنانية – الجمهورية اللبنانية

مُلَخّصْ

إنّ التفاعل الثقافي والتجاري المتوسطي ليس وليد اليوم، إن كان البحر المتوسط شريانًا رئيسيًا للتفاعل بين الحوضين الشمالي الأوروبي والجنوبي الإسلامي منذ آلاف السنين، حيث شهدت العصور الوسطى وهي الفترة الممتدة من القرن الخامس حتى القرن الخامس العشر الميلادي، وقد تميّزت هذه الحقبة بسقوط العديد من الدول والسلالات ونهوض دول أخرى ازدهرت بالتبادلات التجارية والثقافية بين الحوضين. فالعالم الإسلامي هو الأكثر قوةً ونفوذًا في منطقة البحر المتوسط لتلك الفترة، لا سيما في عهد الأمويين والفاطميين والمرابطين على جزء كبير من شواطئ وجزر البحر الأبيض المتوسط، فيما كانت الدويلات المسيحية كمملكة صقلية وجمهورية البندقية والولايات البابوية قد حاولت الحدّ من النفوذ والسيطرة الإسلامية في بحر الروم. فكانت التبادلات التجارية بين الحوضين واسعة النطاق، فتمّ تبادل السلع كالمنسوجات والتوابل والسلع الكمالية، حيث كان العالم الإسلامي هو المصدر الرئيسي للمنسوجات وخاصة الحرير والمواد الفاخرة كالخزف والسجاد والزجاج، فيما كان الطرف الثاني من الحوض المتوسطي (العالم المسيحي) مصدرًا للتوابل والسلع الزراعية. كما وتميّزت تلك الفترة بالتبادل الثقافي حيث برزت المدارس التعليمية تظهر بشكل واضح، إضافة للفن والعمارة المسيحية لا سيما في صقلية وطليطلة والأندلس، وهذه التبادلات الثقافية بين حوضي البحر المتوسط ساعدت في خلق عالم حيوي ومترابط في التجارة والثقافة.

بيانات الدراسة:

تاريخ استلام البحث:	٢٤	أبريل	٢٠٢٣
تاريخ قبـول النشـر:	٢٧	مايو	٢٠٢٣

كلمات مفتاحية:

البحر الأبيض المتوسط؛ التفاعل الثقافي؛ التفاعل التجاري؛ الحضارة الإسلامية؛ المنهج التاريخي

معرِّف الوثيقة الرقمي: 10.21608/KAN.2023.332736 

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

حبيب البدوي. "أثر التفاعل الثقافي والتجاري المتوسطي: القرون الوسطى أنموذجًا".- دورية كان التاريخية.- السنة السادسة عشرة- العدد الستون؛ يونيو ٢٠٢٣. ص ٦٩ – ٧٩.

Corresponding author: habib.badawi@ul.edu.lb

Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com
Egyptian Knowledge Bank: https://kan.journals.ekb.eg

Twitter: http://twitter.com/kanhistorique
Facebook Page: https://www.facebook.com/historicalkan
Facebook Group: https://www.facebook.com/groups/kanhistorique

مُقدِّمَةُ

تكمن أهمية البحث في إبراز التمازج الحضاري بين الشرق والغرب وبين الإسلام والمسيحية منذ العصور الوسطى عبر المعايير الحضارية. وإظهار العلاقات الحضارية من ثقافية وتجارية بين شعوب المشرق الغربي وشعوب المغرب من المسلمين والأوروبيين معًا. أضف إلى ذلك دراسة العلاقات والتفاعلات الثقافية والتجارية المتوسطية بعناية ودقة.

أسباب اختيار البحث:

١-لإظهار أوجه التشابه الإنساني بين حضارات البحر المتوسط.

٢-للتأكيد على العلاقات التجارية والثقافية بين العالم الإسلامي والحوض المتوسطي.

٣-لإبراز أهمية التجارة خاصة بين شمال أفريقيا وجنوب إيطاليا.

أهداف البحث:

١-للوصول على أن التفاعل الثقافي والتجاري جزء لا يتجزأ من العلاقات بين العالم الإسلامي والحوض المتوسطي.

٢-للتأكيد على الانصهار المتوسطي لا سيما ما بين ١٠٩٨م – ١٢٩١م.

٣-التأكيد على أن الحروب لا تُنهي ثقافة الطرف الآخر.

إشكالية البحث:

هل إن الحضارة الإسلامية فضلٌ في نقل العلوم وتطورها إلى أوروبا، كالأندلس وصقلية؟ وهل استطاعت التخفيف من وطأة التخلف والانحطاط وزادت الثقافة والتجارة؟

فرضية البحث:

إنّ هذه الدراسة تنطلق من ضرورة الاستفادة من الماضي لبناء الحاضر والمستقبل على حدٍ سواء، باعتبار أن الحروب والصراعات العسكرية في القرون الوسطى لم تولّد إلاّ القتل والدمار والتخلف والأحقاد، فالحضارة العربية في القرون الوسطى ورّثت العلم والمعرفة والثقافة والتجارة، فاستفادت أوروبا من هذه القيمة والتي أساها العدل والمساواة والاعتراف بوجود الآخر والعيش الكريم.

منهجية البحث:

استخدمت لهذه الدراسة المنهج التاريخي القائم على التحليل والاستنتاج والمقارنة لتكون المصادر والمراجع أساسًا لهذه الدراسة، وهي تقوم على دور التبادل التجاري والثقافي في منطقة البحث المتوسط في العصور الوسطى، كما وتقوم المصادر والمراجع بتحليل طرق التجارة وكيفيتها والأعمال الثقافية المادية للمنطقة، فضلاً عن أوجه التشابه والاختلاف بين صقلية والأندلس والدول الإسلامية المتوسطية. فيما تشمل المصادر الثانوية تاريخ الفن وتطوره، والنصوص التاريخية والدراسات الاثنوجرافية لفهم التأثيرات الاقتصادية والسياسية والدينية والفنية للمنطقة. كما وطبقت منهج التاريخ المقارن وذلك للنظر في القواسم المشتركة والاختلافات بين المناطق من حيث تاريخها وثقافتها وفنها. فعمدت إلى تقسيم البحث إلى مقدمة وثلاثة مباحث، في كل بحث عدة نقاط. ثم بالخاتمة وأهم الاستنتاجات.

أولاً: تعريف التفاعل الثقافي والتجاري المتوسطي في القرون الوسطى

١/١-تعريف كلمة "التفاعل" لغةً واصطلاحًا

تعريف كلمة "التفاعل" لغةً: التَّفاعل مصدر تَفَاعل، والتّفاعل الثقافي أو الاجتماعي هو: تأثر الثقافات أو المجتمعات ببعض[1]، وتأتي بمعنى التّعايش، أي أن يعيش بعضهم مع بعض [2]. وذكر صاحب فقد اللغة وسر العربية أن التفاعل يكون بين اثنين وبين الجماعة نحو تجادلاً وتناظرًا وتحاكمًا[3].

أما بالمعنى الاصطلاحي في التاريخ: هو انصهار حضاري يعتبر الأمثل في التاريخ الإنساني، ويكون عبر اختلاط السكان عرقيًا عبر الزواج، وتأثير أصحاب الفكر بذوي التفكير المماثل، والمراسلات العلمية لكثير من إرثهم المعرفي من خلال دمج الحضارات المتوسطية لا سيما التي كانت للأغالبة[4] والفاطميين[5] وبنو زيري [6] وغيرهم من الإمارات ما قبل الاحتلال النورماني، فحصل هذا الانصهار. والاختلاط بين الأمم بمختلف

وسائله، ومن ذلك الاتصال التجاري والثقافي يؤدي إلى حدوث تفاعل، فيولّد هذه الاحتكاك ألفاظًا جديدة تطلق على أشياء لم تكن لأهل تلك اللغة علم بها [٧].

٢/١–آثار التفاعل الثقافي والتجاري في القرون الوسطى

إن العلاقات المتبادلة بين صقلية النورمانية والعالم الإسلامي كانت متينة، فكانت صقلية تهتدي بالأنوار المنبعثة من القيروان[٨]، وكان لكل حادث أفريقي هام وصدى فيها، وسر هذا التفاعل ليس في أن صقلية قريبة من شمال أفريقيا فحسب، ولكن لأن أهل أفريقيا هم الذين افتتحوها، ومن ثم ظلت العلاقات قائمة بين المهاجرين وإخوانهم في الوطن الأصلي، وزاد هذه العلائق توثقًا تجدد الهجرة من أفريقيا إلى صقلية ورحلة الصقليين إلى القيروان في طلب العلم، وهي ظاهرة نراها موجودة حتى بعد أن أصبح لصقلية في النواحي العلمية اسم مذكور.

وفي أيام الكلبيين [٩] تمتعت صقلية بشيء من الاستقلال الذاتي مصحوب ببعض السيطرة الفاطمية، وكان هذا الوضع السياسي ذا مظهرين:

- تبلورت في صقلية جهود علمية خاصة وأصبح الجيل الناشئ من أبناء الفاتحين.
- مشاركة القاهرة للقيروان في توجيه الحياة الثقافية في الجزيرة.

وفي هذه الفترة أعلنت بلرم عن وجودها الثقافي والعقلي، وأصبحت تُذكر مع القاهرة والقيروان وقرطبة، وأضحى لها علماء وأدباء يهاجرون إلى الأندلس ومصر وشمال أفريقيا، إلى جانب هؤلاء جماعة ممن كانوا يسافرون في طلب العلم ثم يعودون إلى بلدانهم [١٠].

ثم إن العلاقات المتبادلة بين صقلية النورمانية والعالم الإسلامي كانت متينة، ولكن هناك اختلافات لا مفرّ منها بين التاريخ المغربي في العصور الوسطى والتاريخ الصقلي، بصرف النظر عن النطاق الواسع لشمال أفريقيا، فتناقض اللغات وثقافات سكان إسبانيا مع سكان صقلية التي لم تكن في عزلة بينها وبين غيرها من البلاد الإسلامية، فكانت الحركة الثقافية والتجارية بطيئة، وأخطار البحر تحدُّ من نشاطها، ومع ذلك كانت الأسواق الصقلية مجالاً لتبادل السلع والأفكار والرحلة، وعاملاً أكيدًا في تفاعل الآراء، كما وكانت الرسائل المتبادلة بين أهلها وناس في خارجها حلقة من حلقات الربط الثقافي، ليتجلى بعلامات وسمات، من أهمها:

- الأثر الزراعي والصناعي والتجاري في صقلية.
- الوجود العلمي والأدبي، وإن لم يكن من السهل أن نعثر عليه، لأن صقلية كانت تستند إلى موروث تشارك فيه غيرها من البلدان الإسلامية.
- الموقع الجغرافي لصقلية الذي جعلها جلبًا ترد السلع التجارية إلى موانئها.
- وجود الكثير من المدارس والمدرسين فزادت الكمية ولم تعنِ بالنوعية حماية من الجندية[١١].

٣/١–انتشار المدارس التعليمية

ذكر ابن حوقل [١٢] عن صقلية أنّ النشاط الثقافي فيها كان لفترة معيَّنة، ولاحظ ظاهرتين متلازمتين وهما كثرة المساجد وكثرة المعلمين، فعرف أن في بلرم ما يزيد على مائتي مسجد، وقرر أنه لم يرَ مثل هذا العدد في بلد من البلدان الكبار، ولا سمع به إلا فيما يتذاكره أهل قرطبة، فقال: ولقد كنت واقفًا ذات يوم بها في جوار دار أبي محمد القفصي الفقيه [١٣] الوثائقي فرأيت من مسجده في مقدار رمية سهم نحو عشرة مساجد مقصور عليه، لا يجب أن يشركه فيه غير أهله وحاشيته[١٤].

وربما هذا التحليل الذي يقول به ابن حوقل صحيحًا، لأن فيه ما يصور تلك الروح الفردية التي كانت تغلب على الثقافة هنالك، فالإكثار من بناء المساجد خير ما ينفع الجماعة الإسلامية بانتصارها على كل مورث صقلي، وخير ما يطمأن الأذهان إلى تثبيت الصيغة الإسلامية في تلك البلاد، وهي طمأنينة لازمة فيها أهل الأدب ومنتجع طلاب العلم من سائر أنحاء صقلية.

وقد استمر تأثير المسلمين في صقلية بعد انتهاء حكمهم مدة تقارب قرنين من الزمن، ولا تزال آثارهم ماثلة إلى الآن في الجزيرة، وقد استمر التمازج الحضاري والتفاعل الثقافي بين المسلمين والمسيحيين في صقلية رغم سيطرة النورمان عليها، ورغم الاضطرابات في صقلية أثناء الحكم الإسلامي، غير أن الأنشطة الثقافية ظهرت واضحة في فترة هذا الحكم،

فكان علي بن حمزة البصري المتوفي في صقلية ٨٩٥م وكان لغويًا وأديبًا[١٥]، فيما ظهرت الكثير من الكتب والدراسات الفقهية والأدبية والنحوية والعلمية والثقافية التي تؤكد على انتشار وتفاعل الثقافي بين الدولة الإسلامية وجزيرة صقلية[١٦].

والخلاصة، يتبيّن لنا أن صقلية وعلى مدى جزء كبير من تاريخها تحت الحكم الإسلامي محكومة كمستعملة من ولاية أفريقيا التي كانت بمثابة "محور" البحر المتوسط بشكل وثيق الصلة، إذ حافظت على أهميتها الضامنة للأمن في العصر الفاطمي وما تلاه.

كما ويمكن القول بأن الموضوع الآخر للقضية هو الأهمية المستمرة للعمل الرائد في القاهرة من حيث قراءة مخطوطات "جينيزا"[١٧] والاستمرار لهذا الأرشيف الفريد لتعزيز فهمنا للبحر المتوسط في العصور الوسطى، حيث أصبح هذا في علم التاريخ مرادفًا للحكم الفاطمي في مصر، والافتراض المرتبط بذلك هو أن جزيرة صقلية المسلمة تميل شرقًا للبحث عن الإلهام. ولكن كانت هناك فترة شمال أفريقيا مدتها سبعون عامًا بالنسبة للفاطميين، ومن المهم أن نأخذ بعض التقاليد المغربية والإفريقية المحلية التي ساهمت واعتبارهم على قدم المساواة.

ففي فترة التوافق الديني المزعومة ازدهارًا ثقافيًا وتجاريًا في مراكز إقليمية جديدة، وأبّان الانهيار السياسي المعاصر حينها في صقلية المسلمة داخل الجزيرة، فهناك حلقة مليئة من الأزمات المالية والعسكرية التي أدت إلى حرب أهلية منهكة، كما وأن العصر المظلم لملوك الطوائف[١٨] هو الناتج عن ذلك من خلال الغياب النسبي لأي مخرجات تجارية، أو ثقافية، أو دينية، أو معمارية واستمرت فترة الأزمة مع الشتات في صقلية وبعد ذل تمّ تمديدها لمدة ثلاثة عقود أخرى من قبل الفتح النورماني سنة ٩٩٩م.

ربما لا ينبغي لنا أن نتفاجأ إذا لم يكن هناك مشاغل فخمة الجودة من الفترة الإسلامية التي نجت من أن يرثها الحكام النورمان، لذا اضطر الملوك المسيحيون إلى جلب حرفيين مسلمين من ذوي المهارات العالية من الإسكندرية لإعادة التأثيرات الفنية والتي كانت موجودة في العالم الإسلامي إلى قصورهم الملكية بعد عام ١١٣٠م[١٩].

ثانيًا: مراكز التفاعل الثقافي في العصور الوسطى

تركت حركة الفتوحات في حياة المسلمين أثرًا مزدوجًا، حيث كانت العوامل الأساسية التي زادت من التمازج الحضاري بين المسلمين أنفسهم داخل الجزيرة العربية وخارجها. ثم بين المسلمين والبلدان المفتوحة[٢٠] فحين قاموا بحركة الفتوحات حافظوا على ما كان قائمًا من مؤسسات علمية في المناطق التي خضعت لهم[٢١]، فهم أهل للاقتباس ولا ريب في أن العرب الذين استطاعوا في أقل من قرن أن يقيموا دولة عظيمة، ويبدعوا حضارة عالية جديدة من ذوي القرائح اليت لا تتم إلا بتوالي الوراثة، وبثقافة مستمرة، وبالعرب أنشأ خلفاء محمد صلى الله عليه وسلم تلك المدن الزاهرة التي ظلت ثمانية قرون مراكز للعلوم والآداب والفنون في آسيا وأوروبا[٢٢].

وحين بلغت الحضارة العربية عصرها الذهبي في أواخر القرن الرابع الهجري، قامت الثقافة العربية بدور هام في بناء النهضة العلمية الحديثة، فظهرت حركة الترجمة واقتباس العلوم لتتوسع شيئًا فشيئًا حتى وصلت إلى الأندلس وصقلية، ما لبث أن أمست منطلقًا لحركة ترجمة كبيرة أخرى قامت فيما بعد، وكان الهدف نمها نقل المؤلفات الإغريقية العربية إلى اللغات الأوروبية[٢٣].

وهكذا، انتشرت الثقافة العربية الإسلامية في الغرب، وأخذ علماء أوروبا من المصادر العربية، فاشتغلوا بدراستها وتحليلها، وكانت الثقافة الإسلامية آن ذاك تمثل العلم الحديث، وكان العرب رواد المناهج العلمية فاكتشف العلماء والمثقفون الغربيون العقلية العلمية بطابعها التجريبي والاستقرائي بحيث وجد الأوروبيون في التراث العربي الإسلامي وفي الثقافة الإسلامية ضالتهم المنشودة، فعكفوا على نشره[٢٤]. فكان التفاعل الحضاري والثقافي بين المسلمين والمسيحيين في الأندلس، والتبادل الثقافي والفكري يشق طريقه نحو المجد ورقي الإنسان، ومن أهم هذه المراكز:

١/٢-التفاعل الثقافي في جزيرة صقلية

تقع جزيرة صقلية بين ساحل إيطاليا الجنوبي وبين الساحل الفرنسي القريب منها جنوبًا، وصقلية شبيهة بمثلث ضخم أطرافه ثلاثة رؤوس، وهي محاطة بثلاثة أبحر: البحر اليوني شرقًا، والبحر التيريني شمالاً والبحر الصقلي جنوبًا وغربًا، أما عدد سكانها في فترة الحكم العربي فكان يُقارب مليونًا وستمائة ألف نسمة، بينهم ستمائة ألف من المسلمين، وأهم مدنها عاصمتها باليرمو[٢٥]، فتحها المسلمون بعد معاناة عام ٨٢٨م، ولم تتم السيطرة عليها نهائيًا إلا في العام ٩٠٢م والسبب في ذلك تفاوت فترة السيطرة في الأندلس عنها في صقلية، أن العرب في إسبانيا لم يجدوا أمامهم إلا حكمًا محليًا محدودًا لا يعتمد إلا على قواه الذاتية المحلية، بنما واجهتهم في صقلية امبراطورية قوية يمدها الشرق والغرب بقواهما، كما أنها كانت تملك الأساطيل الكبرى والقواعد البحرية والبرية معًا[٢٦].

فقرطبة من أهم المدن قاطبةً، ليس في الأندلس فحسب، بل في العالم أجمع، فقد ضمت العديد من القصور، وما يُقارب ١٣٢ ألف منزل، إضافة إلى ٦٠٠ مسجدًا و٣٠٠ حمامًا و٨٠ مدرسة ومكتبة عامة تضمّ عشرات الآلاف من الكتب[٢٧]، ويبيّن المقري[٢٨] أهمية قرطبة بقوله: إنها مركز الكرماء ومعدن العلماء، وهي من الأندلس بمنزلة الرأس من الجسد[٢٩].

واشتهرت قرطبة من الوجهة الفنية بمسجدها الجامع الذي يُعد من أروع أمثلة العمارة الإسلامية والمسيحية على السواء في القرون الوسطى، حيث كانت تدرس فيه العلوم الدينية واللغوية، يقصده العرب والعجم للتحصيل العلمي، ولا يوجد في بلاد الأندلس أكبر منه وجاء في كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق: وفيها المسجد الجامع الذي ليس بمساجد المسلمين مثله بنيةً وتنميقًا وطولاً وعرضًا[٣٠]، وكان تعظيم جامع قرطبة عند المسلمين سببًا في قدومهم إلى قرطبة لزيارته والاحتفال في بيت الصلاة فيه بالمناسبات الدينية الهامة باعتباره أكبر المساجد في المغرب والأندلس[٣١].

لذا، يُعدّ مسجد قرطبة أعظم جامعة عربية في أوروبا في العصور الوسطى، ولا شك في أن كثيرًا من طلاب العلم في أوروبا ومن نصارى الأندلس من أهل الذمة تعلموا فيه العلوم العربية، وعلم الطب والرياضيات كما وأن الكثير من نصارى الأندلس استعربوا – أي تثقفوا بالثقافة العربية – إذ وجدوا أنفسهم مضطرين إلى مشاركة المسلمين في حياتهم، رغبة في تقليد المناصب الكبرى في الإدارة والدواوين الحكومية، وقد نبع منهم كثيرون في آداب اللغة العربية وظهر منهم الشعراء والكتاب، منهم:

- علي بن حمزة البصري المتوفي في صقلية ٨٩٥م فكان لغويًا وأديبًا[٣٢].
- إسماعيل بن خلف المتوفي ١٠٦٣م، فكان عالمًا في فن النحو والقراءات، وقد اعتمد عليه الناس في هذا الفن[٣٣].
- أحمد بن عبد السلام المتوفي ١٢١٢م، شاعر وأديب، غيورا على الشعر، مسودًا للشعراء، ناقدًا عليهم، يُعرف بالحماسة المغربية[٣٤].

وبالتبادل الثقافي بين المسلمين والمسيحيين، وفي فترة حكم المستنصر وبرعايته للعلماء، ألف الأسقف جودمار الجيروني كتابًا بالعربية عن تاريخ الفرنجة، كما ألّف أسقف قرطبة ربيع بن سعيد كتابًا عن العلوم الطبيعية وقد ترجمه جيرار الكريموني إلى اللاتينية[٣٥].

٢/٢-التفاعل الحضاري والثقافي بين الشام والأندلس

أوّل من أسس ووضع جذور الحضارة الإسلامية الشامية في الأندلس عبد الرحمن بن معاوية بن هشام ابن عبد الملك المعروف بـ "صقر قريش"[٣٦]، وقد حرص منذ قيام دولته في الأندلس على تجديد ما زال من حضارة بني أمية في الشرق، وعلى نقل النظم الإدارية المعروفة في المشرق الإسلامي في العهد الأموي، وطبقها في الأندلس تطبيقًا مشابهًا وعمليًا، لأن العرب الأوائل نقلوا معهم أنظمتهم وعاداتهم وتقاليدهم.

فكان من الطبيعي أن تتأثر الدولة الناشئة بالحضارة الشامية والتقاليد والأنظمة الإسلامية، فالحياة الأدبية في الأندلس كانت صدى لحياة الشام الأدبية، فنقل صاحب كتاب تاريخ الشعوب الإسلامية: بأن الشعر في الأندلس كالشعر في الشام، وأول ما دار على محور العصبية القبلية التقليدي فهو في معظمه مدح وهجاء وفي بلاط الأمويين تفتحت براعم المدح المثقل بالإطراء

الغريب المستهجن، ولكن المزاج الأندلسي أستطاع أن ينفخ في قوالب الشعر البدوي روحًا جديدة [٣٧].

كما وأن عبد الرحمن الداخل جعل من عاصمته قرطبة صورة من دمشق من حيث المنازل البيضاء ذات الأحواش الداخلية وفي أشجارها وحدائقها، فكان يرسل رسلاً إلى بلاد الشام خصيصًا لجلب أشجار النخيل والفاكهة والأشجار المثمرة كالتين والرمان والعنب وهي أثمار لا تزال معروفة إلى الآن في إسبانيا، وبنى قصوره خارج مدينة قرطبة على غرار القصور الأموية في الشام [٣٨]. أما المسجد الجامع في قرطبة الذي أقامه عبد الرحمن عام ١٦٩ هجرية، فتظهر فيه فن العمارة، والمؤثرات الشامية الإسلامية بزخارفه ونظام سقفه ومأذنته مع اتساع مساحة المسجد، وهي تماثل مآذن الشام والقدس، حيث استعان عبد الرحمن بالبنائين والمهندسين الشاميين في بنائه.

وهذا التشابه في الفن المعماري بين الأندلس والشام ليس إلا وليد التفاعل الحضاري والثقافي بين الشرق والغرب، وإلى عبد الرحمن الداخل يرجع الفضل في غرس بذور النهضة العلمية والثقافية والعمرانية في قرطبة [٣٩]. وقد ظل هذا الفن على قوته يشكل إبداعًا وفنًا في إسبانيا والبلاد المفتوحة، ويؤثر على الفن الجرماني والفن الأوروبي إلى عصر النهضة، حيث تأثر الغرب الأوروبي بالفن العربي والنقوش الإسلامية تأثرًا بالغًا، فنقلت الآيات القرآنية بخطوطها الجميلة التي كانت على جدران المساجد ووضعت على جدران الكنائس دون أن يفقهوا معانيها، والتي كتبت بأسلوب فني وراقي جميل [٤٠].

فمن الآثار المعمارية الإسلامية الخالدة في إسبانيا والتي لا تزال آثارها ماثلة إلى الآن:

- مسجد قرطبة الذي يضم ١٤٠٠ عامود من أقواس الدائرة، وقد تحول إلى كنيسة.
- قصر الحمراء في غرناطة الذي أقامه المسلمون، وكان يطلق عليه الطراز المعماري الجديد بالطراز المراكشي، ظنًا أنه من مراكش، وحقيقته أنه نسخة من طراز بلاد الشام وتظهر فيه المهارة الفنية [٤١].
- ما نقله الأديب والمؤرخ أمين الريحاني [٤٢] الذي زار إسبانيا سنة ١٩١٧م، من أن مدرسة إشبيلية أخذت الكثير عن الفن الشامي، وأشار إلى بروز الأثر السوري في فن الرسم والتصوير والعمارة الأندلسية، لا سيما في القصور والأبراج والأسوار.

٣/٢-التفاعل الحضاري والثقافي بين الحجاز والأندلس

يعتبر الحجاز في القرن الثاني الهجري مركزًا ثقافيًا للعلوم الدينية، ويكفينا الاطلاع على كتاب الأغاني لتكوين فكرة حقيقية عن مدى الازدهار الفني الذي بلغته منطقة الحجاز في تلك الفترة، حيث ظهرت المدارس الموسيقية الأولى في الإسلام، ثم انتقلت مؤثراتها وخصائصها إلى الأندلس بواسطة المغنين والمغنيات والجواري.

(٣/٢) ١-من الناحية الدينية:

فقد ظهر أثر المدينة المنورة واضحًا في الأندلس، ومن بين المؤثرات الهامة دخول المذهب المالكي للإمام مالك بن أنس [٤٣] المتوفي ١٧٩ هجرية، وألّف كتابًا في الفقه والحديث معًا أسماه الموطأ. فانتشر مذهبه في الأندلس، وكان أول من أدخل هذا المذهب زياد بن عبد الرحمن اللخمي [٤٤]، ومما ساعد على انتشار هذا المذهب في الأندلس الخلافات السياسية بين العباسيين أتباع المذهب الحنفي وبين الأمويين الذين اعتنقوا المذهب المالكي، ومما ساعد الفقهاء الأندلسيين الزيارات ورحلات العلم إلى المدينة المنورة، فطبيعة الحجازيين تتشابه مع طبيعة الأندلسيين وبساطة حياتهم مما ساعد إلى انتشار واعتماد المذهب المالكي في الأندلس [٤٥].

(٣/٢) ٢-ومن الناحية الفنية:

حيث انتقلت المؤثرات إلى الأندلس عبر المغنيين والمغنيات الذين وفدوا إليها، ومنهما العجفاء المغنية [٤٦] التي أثارت إعجاب الأندلسيين بغنائها وطربها، فكانت ذات صوت غرد ولا تغريد البلابل، مالت إليها القلوب وتحدثت بحسن صناعتها الركبان في كل مكان [٤٧]. فالتفاعل بين الموسيقى والشعر ذو قدرة على توجيه الشعر وتحديد قوالبه، وقد كاد الأندلس يكون كليًا على التلاحين المشرقية، حيث كان أمراؤهم يؤمنون بتفوق

الجواري المشرقيات في هذه الناحية، ويبذلون في استقدامهن الأموال الكثيرة.

فيروي ابن حزم (٤٨) عن أحد أساتذته أنّ رجلاً من أهل المشرق دخل الأندلس وسكن قرطبة على شاطئ الوادي بالعيون، وأنه كانت لديه جارية مدنية طيبة الصوت، تقرأ القرآن وتغني وأنه دعا قاضي المدينة حينئذ فأسمعه من قراءتها وغنائها (٤٩). وزاد زرياب (٥٠) في أوتار عوده وترًا خامسًا، واخترع له مضرابًا اتخذه من قوادم النسر معتاضًا به من مرهف الخشب، وحبل للغناء مراسيم، فكل مغني لا بدّ أن يبدأ بالنشيد أول شدوه، ويأتي إثره بالبسيط، ويختم بالمحركات والأهازيج، وأخذ في تعليم الغناء واختبار صلاحية الأصوات، وتلقف أبناؤه وبناته وجواريه صناعته وأشاعوها في الأندلس، وقد تعلم بعض رجال الأندلس أصول هذا الغناء المشرقي فكان عباس بن فرناس الشاعر مجيدًا له.(٥١)

يتبين من خلال العرض السابق أن التفاعل الثقافي قد شاع بين الشرق والغرب، خاصة من الناحيتين الدينية والغنائية، حيث شاع الغناء في البلاد الأندلسية عامة ولم يقتصر احتفال الناس به على قرطبة فقط، وقد أحرزت أشبيلية الإقبال على الآلات اللهو والموسيقى والغناء حتى شاع في تلك الفترة، أنه من مات عالم بأشبيلية وأريد بيع كتبه حُملت إلى قرطبة حتى تباع فيها، وإن مات مطرب بقرطبة فأريد بيع آلات حملت إلى إشبيلية وبيعت هناك.

ثالثًا: التفاعل التجاري بين الشرق والغرب

لم تكن العلاقات بين الشرق والغرب كلها علاقات حربية وعدائية، إنما تخللها علاقات حضارية وتبادل تجاري وصناعي لا سيما في فترات السلام، فتبادل السفارات السياسية والعلمية بين المماليك الإسلامية والمسيحية في الأندلس أعطى لحوض المتوسط زخمًا ودفعًا لتلك البلاد.

٣/١–على الصعيد الصناعي

فقد تعرّف الإفرنج إلى الكثير من الصناعات العربية، ونقلوها إلى بلادهم، مثل الصناعات الزجاجية والخزفية والمرايا والحلي والسجاد والمنسوجات والأواني المعدنية والعقاقير وصناعة الصابون والسكر، حيث كانت مدينة طرابلس الشام تحوي وقت الهجوم الصليبي عليها مطلع القرن الثاني عشر نحو أربعة آلاف من مصانع الحرير والصوف، فضلاً عن مصانع الورق التي اعتُبرت إحدى الصناعات الهامة في تلك الفترة (٥٢). كما وتعلّم الإفرنج من سكان الشام عملية استخراج السكر من القصب، فظهرت أول معصرة للسكر في عكا، إضافة إلى معصرتين في أريحا، فضلاً عن مصانع السكر في معظم مدن الساحل التي اشتهرت بتلك الصناعة، ومن هذه المدن بدأت عملية التصدير وبكميات كبيرة إلى معظم الغرب الأوروبي.

وكذلك قام الصليبيون بتصدير الأقمشة من بلاد الشام إلى أوروبا، والملابس الحريرية والمخمل والزجاج، حيث كانت الأقمشة تلي السكر في عملية التصدير من بلاد الشام إلى الغرب الأوروبي، ولأن تربية دود القز كانت منتشرة في بيروت وطرابلس منذ نهاية القرن السادس حيث انتشرت معها زراعة أشجار التوت المعروف بالتوت البري، إضافة الكتان الذي كان ينمو في سهول فلسطين، وقد جرى تصنيعه في تلك المناطق، كما واشتهرت مدينة صور بالصناعات النسيجية والصباغ الأرجواني، الذي اكتسب شهرته منذ العهد الفينيقي، كما وعرفت مدن أخرى كدمشق وبيروت بانتشار مصانع لدبغ الجلود(٥٣).

وتُعتبر مدينة جنوى من أهم المراكز التجارية في أوروبا في العصور الوسطى لتميزها بموقعها الاستراتيجي الهام، فهي نقطة اتصال بين الشرق والغرب، فكانت التجارة الجنوية مع العالم الإسلامي أعطاها زخمًا وازدهارًا لا سيما ي أيام الدولة الفاطمية، ومع تطور هذه العلاقات الاقتصادية التي ازدادت تطورًا زمن الحروب الصليبية نظرًا لتأييد جنوى للحملات الصليبية إلى الشرق قد أكسبهم امتيازات تجارية واقتصادية، فأصبح تجار جنوى يرتادون بسهولة كافة المناطق الغربية والشرقية على السواء، فانتشرت التجارة بين سردينيا وكورسيكا وشمبانيا وفرنسا وإنجلترا من جهة وبين الشرق الإسلامي من جهة ثانية، وأصبحت بضائع الشرق تُرى بوضوح في الأسواق الأوروبية، فالرحلات الجنوية المتجهة إلى الشام ومصر من موانئ

الشرق الأدنى تتم عادة مرتين في العام رحلة الربيع والثانية رحلة الخريف(٥٤).

٢/٣-على الصعيد التجاري

إن من أهم المعاهدات التجارية التي أبرمت في العصور الوسطى، تلك التي عقدت بين جنوى مع السلطان المملوكي قلاوون(٥٥) وولده الأشرف خليل سنة ٦٨٩هـ، وهي تعتبر من أهم المعاهدات التجارية التي عقدت في حينها، فكان تجار جنوى يجلبون إلى مصر وبلاد المشرق الفراء والجلود والزيوت والمنسوجات والمماليك والجواري والخيول والأسلحة والحديد والنحاس والرصاص والأخشاب والحبوب، كما وأنهم نقلوا معهم إلى الغرب سلع بلاد الشام والمشرق، ومنها: المنسوجات والملح والمرجان، والبلسم والزمرد والشمع والعسل والسكر والتوابل والصبغة الزرقاء والتمور والفواكه والتين والزيتون وأخشاب الأرز والملابس على اختلاف أنواعها، إضافة إلى الأواني الزجاجية المصنوعة في المدن الشامية(٥٦).

فالتجارة كانت مزهرة بشكل عام بين البلاد الإسلامية والبلاد الأوروبية حيث انتقلت المؤثرات الصناعية الشرقية إلى مختلف مناطق أوروبا (٥٧)، وقد جنى التجار أموالاً وأرباحًا من التجارة، واشتد الطلب في أوروبا في العصور الوسطى على التجارة الشرقية كالتوابل والأصباغ والحرير والخزف والصابون وغيرها من الصناعات اليت أشرت إليها.

والواقع أن هذه الحركة التجارية شهدت تطورًا أكثر بعد قيام الوحدة بين المسلمين في مصر وبلاد الشام في زمن الدولة الأيوبية باعتبار أنه أصبح من المستطاع أن تجتاز السلع الواردة من العراق وفارس في أمان واطمئنان إلى حلب وحمس ودمشق، ومنها إلى حوض الأبيض المتوسط، وبذلك يقول صاحب كتاب السلوك لمعرفة دولة الملوك: ورحل جماعة من المسلمين إلى يافا للتجارة ودخل خلق عظيم من الفرنج إلى القدس بسبب الزيارة فأكرمهم السلطان ومدّ لهم الأطعمة وباسطهم...، وفيها ﷺأي في مدينة دمشقرَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ انتقل سعر الفور بديار مصر من خمسة عشر دينارًا إلى ثلاثين دينارًا المائة(٥٨)...

وعندما نذكر التجارة بين الشرق والغرب فمعنى ذلك بأن المصالح الاقتصادية هي التي كانت تتحكم بالعلاقات بين التجار الشرقيين والتجار الغربيين، ومما يدل على ذلك أن المدن الإيطالية لم تبادر أثناء الحروب الصليبية بسرعة إلى مساعدة تلك الحملات على الشرق، لأن رخاءها وتطورها الاقتصادي بأكمله يتوقف على استمرار العلاقات الطيبة مع المسلمين، ولكن عندما شعر الإيطاليون بأن احتلال بلاد الشام ممكن أن يضاعف أرباحهم فإن سفن وسكان جنوى وبيزا والبندقية لم يترددوا في المساهمة لتلك الحملات، وقد عرف التجار الإيطاليون وسواهم من التجار الأوروبيين كيف يقيمون الصداقات والعلاقات التجارية مع المسلمين(٥٩).

أمّا النقود المتداولة في الإمارات الصليبية فكانت تتمثل بالدينار الإسلامي الذي ضرب لاستخدامه في التجارة مع المسلمين، وقد اشتهر منه الدينار الصوري الذي اعتمده ثم قام بسكه البنادقة في مدينة صور، وهو عملة ذهبية عليها بعض النقوش العربية والآيات القرآنية، ولم يلبث هذا الدينار الصوري أن أصبح أكثر العملات انتشارًا بسبب جودته، كما وجدت دور للسكة رب النقود في كل من عكا وطرابلس وأنطاكية، حيث كان الإفرنج يسكون النقود لا سيما الدينار الإسلامي تقليدًا للدينار الفاطمي، وما لبث هذا الدينار أن حمل الشعار النصراني بالأحرف العربية(٦٠).

وكان تجار الشام والعراق يتعاملون بهذا الدينار تسهيلاً لأعمالهم التجارية، خاصة وأنه لم يكن للدينار الإسلامي قوة تجارية فقط، بل كانت له قوة سياسية يهابه الغرب. لذلك حرص الإفرنج على تغيير العبارات والآيات القرآنية الواردة فيه، وذلك عندما زار الملك لويس التاسع الإمارات الصليبية في الشام بعد حملته الفاشلة على مصر في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي، كان الدينار الصوري لا يزال التداول فيه قائمًا ومعمولاً به في بلاد الشام بعباراته الإسلامية، وكان البابا أنوسنت الرابع قد حرّم استخدام هذا الدينار، فيما كان لويس التاسع يتدخل ويتوسط مع المعنيين الإفرنج إلى حل وسط وهو الإبقاء على هذا الدينار وقيمته الشرائية، على أن يتم تغيير الآية القرآنية بعبارة

مسيحية تكتب بالعربية حتى يقبل المسلمين على التعامل به[٦١].

كما تطورت حركة التبادل التجاري بين الشرق والغرب، وظهر نظام الرهونات والأوراق النقدية والمعاملات التجارية المتنوعة، كما أوجدت هذه الحركة التجارية أوراقًا مالية وشيكات تجارية باتت مقبولة في مختلف بلاد الشام وأوروبا، وقد شارك في أعمال الصيرفة إلى جانب الإيطاليين فئات من اليهود.

خَاتِمَةٌ

- عاش المسلمون واليهود والمسيحيون في مجتمع متآلف في الأندلس وصقلية وهذا التناغم وصفه المؤرخون بالعصر الذهبي للإنسانية.
- انتشار المدارس التعليمية والتي تفاعلت مع الغربيين لا سيما في مجالات الشعر واللغة والموسيقى والهندسة المعمارية وعلم الكلام والفقه والفلسفة، والطب، والصيدلة، والتصوف.
- قيام نظام المصارف أو البنوك التي ساعدت التجار بإمدادهم بالقروض المالية.
- إبرام المعاهدات الرسمية التي ضمنت قيام التجارة وحقوقها وحقوق التجار في كلا الجانبين.
- ظهور عدة مدن سواء في الشرق أو الغرب وهذا النشاط مهّد لانهيار النظام الإقطاعي بعد اجتذاب الفلاحين للمشاركة في الأعمال التجارية لا سيما في هذه المدن الجديدة.
- استفاد الإفرنج من كمية الأخشاب المتوافرة في بلاد الشرق لا سيما غابات بيروت وجبل لبنان، فصنعوا منها بعض سفنهم التجارية والحربية.
- ظهرت صناعات لم تكن موجودة وإعفاؤها من الضرائب، كما يتضح من بنود المعاهدة التي أبرمت بين إمارة بيروت وجمهورية جنوى التي نصت: "أن المصنوعات الفخارية المختلفة كانت من السلع المعفاة من الرسوم الجمركية"[٦٢].

الاحالات المرجعية:

(١) أحمد مختار عبد الحميد عمر (المتوفي ١٤٢٤هـ)، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، عالم الكتب، مصر، ط١، باب فعل، ج٣، ٢٠٠٨م، ص ١٧٣٥.

(٢) إسحاق بن إبراهيم بن الحسن الفارابي (المتوفي ٣٥٠هـ)، **معجم ديوان الأدب**، مؤسسة شعيب، القاهرة، باب التفاعل، ج٣، ٢٠٠٣م، ص ٤٦.

(٣) عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي (المتوفي ٤٢٩هـ)، **فقه اللغة وسر العربية**، إحياء التراث العربي، القاهرة، ط١، باب أبنية الأفعال، ج١، ٢٠٠٢م، ص ٢٥٨.

(٤) **دولة الأغالبة** (٨٠٠–٩٠٩)، هي إحدى الدول الإسلامية من أصل القبيلة العربية بني تميم "بنو الأغلب" وكانوا ينتشرون في منطقة المغرب العربي تحديدًا من غرب ليبيا إلى شرق الجزائر تتوسطهم تونس، أما الجزء الآخر فعبارة عن صقلية ومالطة وسردينيا وكورسيكا والمنطقة الجنوبية من إيطاليا، تأسست أول دولة إسلامية على ربوعها بقرار من الخليفة العباسي الخامس هارون الرشيد سنة ٨٠٠م، لوضع سد أمام الدويلات المنتشرة في غرب أفريقيا والأندلس من خوارج وأدارسة وأمويين. بقيت هذه القوة البحرية مسيطرة على البحر المتوسط وسواحلها الجنوبية والشمالية لفترة طويلة من الزمن، إلا أن انتشار الفن والثورات التي اشتعلت في أفريقيا بين البربر والخوارج الصغرية والإباضية عجّل بنهايتها، فانشغل الولاة حينها عن الخروج للجهاد، واقتصار الطامعين، غير أنها سقطت في النهاية بيد الفاطميين. (محمود إسماعيل، **الأغالبة** ١٨٤هـ - ٢٩٦هـ، **سياستهم الخارجية** عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص ١١ وما بعدها).

(٥) سلك الفاطميون مسلك العباسيين عند تأسيس دولتهم فمهدوا لدولتهم بالدعوة إلى المذهب الإسماعيلي في مصر والمغرب واليمن، وأصبح لها أتباع وأنصار بكل من هذه البلاد، واستطاعوا أن يستميلوا وزراء العهد الأخير للأغالبة. وفي ١٤ من ربيع الآخر سنة ٣٥٨هـ، سار جوهر الصقلي على رأس جيش من الفاطميين قوامه مئة ألف فارس، فدخل الإسكندرية بغير مقاومة، ولما وردت إلى القسطاط أخبار بوصول جوهر إلى الإسكندرية حصلت مفاوضات لتجنب بحر من الدماء، وبالفعل تمت سيطرة العبيد الفاطميين على كامل الأقاليم المصرية وخروجًا بالتالي عن الخضوع للخلافة العباسية في بغداد. (عَلِا الصلابي، **الدولة العبيدية الفاطمية**، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٧م، ص ٤٥)

(٦) بنو زيري: هي إحدى السلالات البربرية التي تنتمي إلى قبيلة صنهاجة، وهي إحدى قبائل الأمازيغ التي حكمت بلاد المغرب العربي الأوسط وشمال أفريقيا، وتحديدًا في الدول التي تشغل اليوم تونس والجزائر وبعض مناطق ليبيا، بالإضافة إلى بعض الأجزاء من بلاد الأندلس وامتد حكمهم زمنيًا من بداية الثلث الأخير من القرن العاشر الميلادي حتى أواسط القرن الثاني عشر الميلادي، وامتازت هذه الدويلة بأنها اعتمدت على عناصر عسكرية من بني جلدتها ثم دخلت في حروب داخلية لامتداد سلطانها على حساب جيرانها من أمراء الطوائف سواء بالقوة أو الحيل السياسية. (خليل إبراهيم السامرائي، **تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس**، دار الكتاب الجديد، بيروت، ج١، ٢٠٠٠م ص ٣٩٦).

(٧) جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب**، دار الساقي، بيروت، ج ١٦، ٢٠٠٠م، ص ٣٢٨.

(٨) القيروان: معظم العسكر والقافلة من الجماعة، والقيروان هو معظم الكتيبة، وهو معرّب كارْوان، وأراد بالقيروان أصحاب الشيطان وأعوانه، وهي دولة بالمغرب الأفريقي افتتحها عقبة بن نافع في زمن معاوية

سنة ٥٠ للهجرة، وكان موضعها مأوى السّباع والحيات، فدعا الله عز وجل فلم يبقَ فيها شيء الأخرج منها حتى أن السباع لتحمل أولادها معها. (محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، الملقب بمرتضى الزبيدي (المتوفي ١٢٠٥هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، بيروت، باب قير، ج ١٣، د.ت.، ص ٥٠١.

(٩) **الكلبيين**: وهي الفترة التي خضعت صقلية لحكم ابن الحسين الكلبيين، ففي سنة ٣٣٦هـ تولى أمرها ابن علي بن أبي الحسين من أسرة الكلبيين وكانت هذه الأسرة من أخلص أعوان العبيديين ولأفرادها مواقف جليلة في خدمة الدولة الفاطمية أثناء ثورة أبي يزيد، وتقديرًا لخدمات أبي الحسن كافأه المنصور بولاية صقلية. (إحسان عباس، العرب في صقلية، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط١، ج١، ١٩٧٥م، ص ٤٤.

(١٠) إحسان عباس، **العرب في صقلية**، ج١، ص ٨٦.

(١١) عزيز أحمد، **تاريخ صقلية الإسلامي**، تعريب: أمين توفيق الطيبي، الدار العربية للكتاب، طرابلس الغرب، ليبيا، ١٩٨٠م، ص ٤٩ – ٥٦.

(١٢) **ابن حوقل**: هو محمد بن حوقل البغدادي الموصلي المتوفي ٣٦٧ هجرية، رحالة من علماء البلدان، كان تاجرًا، رحل من بغداد سنة ٣٣١هـ ودخل المغرب وصقلية وجاب بلاد الأندلس وغيرها، ويقال إنه كان عينًا للفاطميين، له المسالك والممالك. (خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي، (المتوفي ١٣٩٦هـ)، **الأعلام**، دار العلم للملايين، بيروت، ط١٥، باب ابن حوقل، ج٦، ٢٠٠٢م، ص ١١١.

(١٣) **أبو محمد القفصي**: هو عطية بن سعيد الحافظ العلامة شيخ الإسلام أبو محمد الأندلسي القفصي الصوفي، أخذ القرآن عن جماعة ورحل وكتب الحديث وكان زاهدًا وبرع في هذا الشأن، فكان يتكلم على الرجال وأحوالهم فيتعجب منه سامعوه، مات في مكة سنة ٤٠٨هـ، له طرق حديث المغفر وكتاب في صحة السماع. (عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، (المتوفي ٩١١هـ)، **طبقات الحفاظ**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ج١، ١٤٠٣هـ، ص ٤٢٢).

(١٤) مخائيل أماري، **نصوص في التاريخ والبلدان والتراجم والمراجع**، مكتبة المتنبي، بغداد، ٢٠١٦م، ص ٥٤.

(١٥) **علي بن حمزة البصري**: يكنى أبا النعيم، كان أحد أعيان أهل اللغة الفضلاء المتحققين بها العارفين بصحيحها وسقيمها، وله ردود على جماعة من أئمة اللغة كابن دريد والأصمعي وغيرهم، ولما ورد المتنبي إلى بغداد كان بها وفي داره نزل، قال أبو علي الحسن بن يحيى الفقيه الصقلي يعرف بابن الخزاز، مات في صقلية سنة ٨٩٥م وصلى عليه القاضي إبراهيم = بن مالك قاضي صقلية، له تصانيف منها: كتاب الرد على أبي زياد الكلابي. (ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، (المتوفي ٦٢٦هـ)، **معجم الأدباء**، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ج٤، ١٩٩٣م، ص ١٧٥٤.

(١٦) عزيز أحمد، **تاريخ صقلية**، ص ٥٢.

(١٧) **جينيزا**: مجموعة من الأوراق والوثائق التي لا يجوز إبادتها أو إهمالها وفقًا للديانة اليهودية، وخصوصًا إذا ضمت اسم الله بين ثناياها، وإنما يتم تخزينها في غرفة معزولة في الكنيسة أو المعبد لأجيال، وتعتبر الجيزة في مصر اختصارًا لهذه الكلمة إذ بالأصل كان اسمها جينيزا ثم مع الزمن التطوري أصبحت جيزا، كذلك ورد اسم الجيزة في بلاد الشام في الجزء الجنوبي من سوريا أسفل أذرعات وتعتبر من الأماكن التي سكنها اليهود وبنوا فيها مدائنهم وهي من الأماكن الأثرية والموغلة في القدم والتي تضم مختلف الحضارات القديمة وهي قرية تشرف على وادي الزيدي في سهل حوران.

(Goitein, S.D. the Documents of the Cairo Geniza as a source for Meditrranean Social History, Journal of the American Oriental Society 80, no. 2, 1960: 91 – 100).

(١٨) **ملوك الطوائف**: هي فترة تاريخية في الأندلس، بدأت عام ٤٢٢هـ، عندما أعلن الوزير أبو الحزم بن جهور سقوط الدولة الأموية في الأندلس، ما شجع أمراء الأندلس إلى بناء دويلات منفصلة، وتأسيس أسرة حاكمة من أهله وذويه. كانت الأندلس في عهد ملوك الطوائف مقسمة إلى عدد من الدويلات، إضافة إلى أن هذه الدويلات قُسّمت داخليًا، ووصل عددها إلى اثنتين وعشرين دويلة، عُرفت بدول الطوائف أو ملوك الطوائف، وكانت أوضاع هذه الدويلات في غاية السوء. فالنزاعات القائمة فيما بينهم، فضلاً عن اقتتال الإخوة، الأمر الذي تطور إلى أن يستعين بعضهم بالنصارى في حربه ضد المسلمين. (داود قندولي، **ملوك الطوائف ونتائج صراعهم حول السلطة في الأندلس**، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠١٥م، ص ٦٧.

(١٩) هي العملية التي أصبحت فيها الممالك الإقطاعية في أوروبا مليئة بالقلاع، والتي يمكن للأمراء المحليين من خلالها السيطرة على ريف إقطاعهم وجيرانهم، والتي من خلالها يمكن للملوك أن يسيطروا حتى على الزوايا البعيدة من عوالمهم، كما أن انتشار القلعة في كل مكان هو أيقونة العصور الوسطى.

(Kraub, Andrea. Constellations: A Brief Introduction. MLN 126, no. 3 (2011): 439.

(٢٠) زاهية قدورة، **الحضارة العربية الإسلامية**، منشورات اللبنانية، بيروت، ١٩٨٣ – ١٩٨٤، ص ٦٤.

(٢١) محمد عبد السلام كفافي، **الحضارة العربية مقوماتها وميزاتها العامة**، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٠م، ص ٨٤.

(٢٢) لوبون غوستاف، **حضارة العرب**، ترجمة عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٢م، ص ٩٢.

(٢٣) ميكايل أندريه، **العرب الإسلام وأوروبا**، مركز الحريري الثقافي، أبحاث وتوثيق، إشراف عادل إسماعيل صدر عن دار النشر Flammarios، باريس، ١٩٩١م، ص ١٧٦.

(٢٤) أشرف صالح محمد سيد، **أصول التاريخ الأوروبي الحديث**، دار ناشري النشر الإلكتروني، الكويت، ٢٠٠٩م، ص٢٣.

(٢٥) عزيز أحمد، تاريخ صقلية الإسلامية، ص ٨.

(٢٦) المرجع السابق، ص ١٥ – ١٧.

(٢٧) حسان حلاق، **العلاقات الحضارية بين الشرق والغرب في العصور الوسطى**، دار النهضة العربية، بيروت، ٢٠١٢م، ص ٨٧.

(٢٨) **المقري**: أحمد بن محمد بن أحمد بن يحيى (المتوفي ١٠٤١هـ)، المؤرخ والأديب الحافظ، صاحب "**نفح الطيب في غصن الأندلس**"، **في تاريخ الأندلس السياسي والأدبي**، ولد في المغرب وانتقل إلى فاس فكان خطيبها وقاضيها، ومنها إلى القاهرة حيث مات مسمومًا فيها، (**الإعلام**، الزركلي، باب المقري، ج١، ص ٢٣٧).

(٢٩) أحمد بن محمد بن أحمد المقري، **نفح الطيب في غصن الأندلس**، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د.ت، ص ١٥.

(٣٠) أبو عبد الله محمد بن أحمد الإدريسي (المتوفي ٥٢٦هـ)، **نزهة المشتاق في اختراع الآفاق**، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ٢٠٠٢م، ص ٥٧٥.

(٣١) عبد العزيز سالم، **تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس**، دار المعارف، بيروت، د.ت، ص ٣٧.

(٣٢) الزركلي، الأعلام، ج٤، ص ٢٨٣.

(٣٣) المصدر السابق، ج١، ص ٣١٣.

(٣٤) المصدر السابق، ج١، ص ١٥٠.

(٣٥) حسان حلاق، **العلاقات بين الشرق والغرب**.

(٣٦) **عبد الرحمن بن معاوية**، بن هشام الداخل إلى الأندلس، وهو أول من ملك الأندلس وانفلت من يد بني العباس وأبعد إلى المغرب فأقام ببرقة خمس سنين، دخل الأندلس بعد أن بويع له بالخلافة سنة ١٣٩ هجرية فكانت ولايته ثلاث وثلاثين سنة وأربعة أشهر، فكان من أهل العلم والعدل في قضائه، وكانوا يقولون، ملك الدنيا ابنا بربرتيين يعنون بذلك المنصور وعبد الرحمن، وكان المنصور إذا ذكر له عبد الرحمن قال ذاك صقر قريش. (خليل بن أبيك بن عبد الله الصفدي، **الوافي بالوفيات**، تحقيق أحمد الأرناؤوط، دار إحياء التراث، بيروت ج١٨، ٢٠٠٠م، ص ١٦٧).

(٣٧) كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، تعريب: نبيه فارس، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٧م، ص ٣٠٠.

(٣٨) أحمد مختار العبادي، **العلاقات بين الشرق والغرب**، مكتبة كريدية، بيروت، ١٩٧٠م، ص ٢٩.

(٣٩) عبد العزيز سالم، **تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس**، ص ٢٠٨.

(٤٠) سعيد عاشور، **المدينة الإسلامية وأثرها في الحضارة الأوروبية**، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٣م، ص ١٩٣.

(٤١) ويليام ديورانت، **قصة الحضارة**، ترجمة زكي محمود، دار الجيل، بيروت، ج١٣، ١٩٨٨، ص ٣٢٩.

(٤٢) **أمين الريحاني**: كاتب ومؤرخ، ولد بالفريكة بلبنان ورحل إلى أمريكا وهو في الحادية عشرة من عمره، دخل كلية الحقوق ثم عاد إلى لبنان فدرس قواعد العربية، وزار نجد والحجاز واليمن والأندلس، واختاره معهد الدراسات العربية في المغرب الإسباني رئيس شرف. (**الإعلام** للزركلي، ج٢، ص ١٨).

(٤٣) **الإمام مالك بن أنس**: إمام دار الهجرة، وأحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، وإليه تنسب المالكية. مولده ووفاته في المدينة المنورة، كان صلبًا في دينه بعيدًا عن الأمراء والملوك، وُشيَ به فحبس وضرب بالسياط حتى انخلعت كتفه، ووجه إليه الخليفة العباسي هارون الرشيد ليأتيه ويحدثه بعمله، فقال له مالك: يا أمير المؤمنين من إجلال رسول الله إجلال العلم فجلس بين يديه وحدثه. (المصدر السابق، ج٥، ص ٢٥٧).

(٤٤) زياد بن عبد الرحمن اللخمي، المتوفي ١٩٣ هجرية، المعروف بشبطون، رحل إلى المشرق وهو ابن ثمان وعشرين سنة، سمع من مالك بن أنس الموطأ، وسمع في مكة من سفيان بن عينية، وهو من أصحاب الإمام مالك فلازمه ويسميه عاقل الأندلس، وهو صاحب الفيل الذي أعجب بذكائه مالك (أحمد بن محمد بن إبراهيم ابن خلكان، المتوفي ٦٨١هـ، **وفيات الأعيان وأبناء أبناء الزمان**، دار صادر، بيروت، ج٦، د.ت، ص ١٤٣).

(٤٥) محمد بن فتوح بن عبد الله الحميدي (المتوفي ٤٨٨هـ)، **جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس**، تحقيق: إحياء التراث، الدار المصرية للتأليف، القاهرة، ١٩٦٦م، ص ٢٥٥ – ٢٨٤.

(٤٦) **العجفاء المغنية**: بلغت في زمن صباها ما لم ينله غيرها من الفتيان، كان لها صوت عذبٌ، وفي آخر مدتها رماها الزمان بكلكلة وافتقرت وأقامت تعلم الجواري الغناء، اشتراها عبد الرحمن بن معاوية فبقيت عنده حتى ماتت (زينب بن علي بن حسين بن عبد الله العاملي المتوفاة ١٣٣٢هـ)، **الدر المنثور في طبقات ربات الخدور**، المطبعة الكبرى، مصر، ج١، ١٣١٢هـ، ص ٣٣١.

(٤٧) المصدر نفسه.

(٤٨) **ابن حزم**: هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، عالم الأندلس في عصره وأحد أئمة الإسلام كان في الأندلس خلق كثير ينتسبون إلى مذهبه ويقال لهم "الحزمية"، ولد بقرطبة سنة ٩٩٤م، وكانت له ولأبيه من قبله رياسة الوزارة وتدبير المملكة، فزهد وانصرف إلى العلم والتأليف، فكان من صدور الباحثين فقيهًا حافظًا يستنبط الأحكام من الكتاب والسنة، بعيدًا من المصانعة. انتقد كثيرًا من العلماء والفقهاء، فتملأوا على بعضه، وأجمعوا على تضليله وحذروا سلاطينهم من فتنته، ونهوا عوامهم عن الدنو منه، فأقصته الملوك وطاردته حتى رحل إلى بادية "ليلة" من بلاد الأندلس وتوفي فيها سنة ١٠٦٤ ميلادية، (**الأعلام** للزركلي، ج٤، ص ٢٥٤).

(٤٩) إحسان عباس، **تاريخ الأدب الأندلسي**، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٠، ص ٣٨.

(٥٠) **زرياب**، هو علي بن نافع مولى المهدي العباسي، نابغة الموسيقى في زمنه، كان شاعرًا، عالماً ببعض الفنون، كان حسن الصوت وهو الذي جعل العود في خمسة أوتار وكانت أوتاره أربعة، غنى في صباه بين يدي هارون الرشيد، توفي ٨٤٥ ميلادية. (**الإعلام** للزركلي، ج٥، ص ٢٨).

(٥١) إحسان عباس، **تاريخ الأدب الأندلسي**، ص ٣٨.

(٥٢) محمد مرسي الشيخ، **الإمارات العربية في بلاد الشام في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين**، الهيئة العامة المصرية للكتاب، الإسكندرية، ١٩٨٠، ص ٤١.

(٥٣) زكي النقاش، **العلاقات الاجتماعية والثقافية بين العرب والإفرنج خلال الحروب الصليبية**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٥٨م، ص ٩٦ – ٩٧.

(٥٤) مصطفى الكتاني، **العلاقات بين جنوى والشرق الأدنى الإسلامي ١١٧١ – ١٢٩١م**، الهيئة المصرية للكتاب، الإسكندرية، ١٩٨١م، ص ٢٩١ – ٣٠٢.

(٥٥) **قلاوون**: أبو المعالي سيف الدين وأول ملوك الدولة القلاوونين بمصر والشام من ملوك الترك كان من المماليك، أعتقه الملك نجم الدين أيوب سنة ٦٤٧هـ فأخلص الخدمة للظاهر بيبرس، قام بأمور الدولة في أيام العادل ابن الظاهر، وضربت السكة باسمه، ثم تولى السلطنة سنة ٦٧٨ وجلس على سرير الملك في قلعة الجبل، واستمر إلى أن توفي بالقاهرة ١٢٩٠م (الأعلام للزركلي، ج٥، ص ٢٠٣).

(٥٦) مصطفى الكتاني، **العلاقات بين جنوى والشرق الأدنى الإسلامي**، ص ٣٠٥ – ٣٠٩.

(٥٧) زكي النقاش، **العلاقات الاجتماعية والثقافية بين العرب والإفرنج**، ص ١٨٥.

(٥٨) أحمد بن علي بن عبد القادر المقريزي. (المتوفي ٨٤٥هـ)، **السلوك لمعرفة دول الملوك**، تحقيق: محمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ج١، ١٩٩٧م، ص ٢٢٤.

(٥٩) فايد محمد عاشور، **العلاقة بين البندقية والشرق الأدنى الإسلامي في العصر الأيوبي**، دار المعارف، الإسكندرية، ١٩٨٠م، ص ١٩٣ – ٢٠٥.

(٦٠) مصطفى الكتاني، **العلاقات بين جنوى والشرق الأدنى الإسلامي**، ص ٣١٥.

(٦١) رينهارت بيتر دُوزي، **تكملة المعاجم العربية**، ترجمة: محمد النُعيمي، وزارة الثقافة والإعلام، العراق، ط١، ج٤، ٢٠٠٠م، ص ٤١٤.

(٦٢) زكي نقاش، **العلاقات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية بين العرب والإفرنج**، ص ١٨٤.

دراسات

ISSN: 2090 – 0449 Online
ARCIF Arab Citation and Impact Factor, [Q3].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.43].

الأشربة والطب في الغرب الإسلامي
من خلال النوازل الفقهية



د. أنوزلا مجيد
دكتوراه التاريخ الوسيط
كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس
فاس – المملكة المغربية

مُلَخّص

تهدف هذه الدراسة إلى إبراز دور –المصادر غير الإرادية –كالنوازل الفقهية في جميع المجالات التي عرفها مجتمع الغرب الإسلامي خلال الفترة، ومن ضمنها الجانب الطبي؛ ومما لا شك فيه أن الفقهاء كانت تُعرض عليهم مسائل تتعلق بالطب عن طريق الاستفادة من علاجه ومنافعه الطبية، كما فُصلت في بعض أنواعها؛ فتنوعت أشربة الطب في الغرب الإسلامي الشيء الذي منح للباحث في الجانب التاريخي معطيات تكتنزها هذه النوازل لمعرفة ملامح الطب وتطورها بالغرب الإسلامي، والعلاقة التي ترتبط بين الفقه والطب. كما سمحت عملية استقراء النوازل المخصصة للأشربة وعلاقتها بالطب؛ بالكشف عن علاقة الفقهاء بالطب وطرائق علاجه، ويبدو أن هذا الترابط بين الفقه والطب عمومًا وبالصيدلة وصناعة الأشربة النافعة خصوصًا، هو ما جعل عددًا من الفقهاء يمتهنون الطب والصيدلة. وصفوة القول، أن النظر إلى النوازل الفقهية قد يساعد– قدر الإمكان– على دراسة العلاقة بين الأشربة والطب في شقه التاريخي لمعرفة ملامح التطور الطبي الذي عرفه مجتمع الغرب الإسلامي في الفترة الوسيطية كما يمكن أن يساهم موضوع الأشربة في دراسة التاريخ الاجتماعي، والكشف بوضوح عن علاقة المجتمع في ارتباطاته بالفقه، حيث مثل الفقه المالكي الإطار القانوني الذي وجه وأطر أغلب أنشطة المجتمع بما في ذلك العلاقة بين الأشربة والطب، أنشطة قد تخالف طموح الدول المتعاقبة على المجال وقد تؤيده، لكنها تظل في عمومها مسندة بالاجتهاد الفقهي المالكي.

بيانات الدراسة:

تاريخ استلام البحث:	٠٦	أبريل	٢٠٢٣
تاريخ قبـول النشـر:	٠٨	مايو	٢٠٢٣

كلمات مفتاحية:

النوازل؛ الطب؛ الغرب الإسلامي؛ التداوي؛ الأشربة؛ المصادر الدفينة.

معرّف الوثيقة الرقمي: 10.21608/KAN.2023.332767 

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

أنوزلا مجيد. "الأشربة والطب في الغرب الإسلامي من خلال النوازل الفقهية".- دورية كان التاريخية.- السنة السادسة عشرة- العدد الستون؛ يونيو ٢٠٢٣. ص ٨٠ – ٩٢.

Corresponding author: anouzlamajid@gmail.com
Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com
Egyptian Knowledge Bank: https://kan.journals.ekb.eg

Twitter: http://twitter.com/kanhistorique
Facebook Page: https://www.facebook.com/historicalkan
Facebook Group: https://www.facebook.com/groups/kanhistorique

مُقدِّمَةُ

أشاد العديد من الأساتذة والباحثين بكتب النوازل الفقهية، وبينوا أهميتها في الدراسات المتعلقة بالمجتمع وحياة الناس اليومية وكذا الحياة الاقتصادية؛ لكونها تعبر بصدق عن الانشغالات الحقيقية واليومية التي عاشها مجتمع الغرب الإسلامي في جميع المجالات اليومية؛ معربة بكل مصداقية عن المشاكل المعاشة للواقع وقتئذ، علاوة على كونها-النازلة- تناقش حياة الإنسان والأمور الطارئة عليهم، كان لزاما على الفقيه النوازلي المتمكن من المعرفة الدينية وهو القادر على تنزيلها على أرض الواقع؛ الإجابة عن عوام السائلين وخاصتهم. على اعتبار أن هذا الصنف من التأليف -النوازل- أحد مضامير التطبيق العلمي للفقه الإسلامي، ومجالاً خصبًا للاجتهاد والفقه الواقعي[١]، ومن ذلك ما عبر عنه أحد الباحثين عن أهمية النوازل الفقهية أنها "مدعاة إلى أن يعكف عليها المؤرخون والباحثون في شؤون السياسة والاجتماع والاقتصاد خصوصا في جوانب الأسئلة والوقائع التي صورت مقدارًا من حياة الأندلسي والمغربي لأنها في معظم الأحيان مقترنة بأحداث واقعية وقضايا يومية"[٢].

لذا فالتعامل مع النوازل كشكل من أشكال الخطاب التراثي أصبح أمرًا تفرضه ضرورة البحث عن مصادر جديدة لكتابة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي وذلك من أجل سد الفراغ الذي يعتري عادة أدب الحوليات، ولا يمكن سد الفراغ الذي تشكو منه الكتابات التاريخية؛ إلا بالرجوع إلى مثل هذه الأجناس من الخطاب، وبالخصوص ما تتضمنه كتب النوازل الفقهية[٣].

ومن بين الأمور التي تطرقت لها النصوص النوازلية أهمية التداوي بالأشربة، وجواز شربها، علاوة عن جواز الخلط بين هذه الأشربة لمعالجة بعض الأمراض التي عرفها المجتمع بالغرب الإسلامي. ولهذا نحاول في هذه المقالة الكشف عن أصناف الأشربة، وأهمية التداوي بها وطرائق ومنافع العلاج بها. إضافة إلى الكشف عن أهمية حرفة الطب وعلاقتها بالأشربة أكثر من باقي الحرف الأخرى، سعيًا لمحاربة الأمراض المتفشية، وقد تراوحت آراء الفقهاء من الأشربة الطبية بين الحلة والتحريم،

لذا رأينا أنه لزامًا علينا كتابة التاريخ الاجتماعي من زاوية أخرى-أي من الكتابات غير الإرادية، والتي كان مسكوت عنها في تجديد الكتابة التاريخية، واعتبارها "وثيقة" لتفسير الظاهرة الحركية في المجتمع، وتتمحور إشكالية المقال في الجانب المتعلق بعلاقة بالأشربة والطب، والكشف عن المضمر فيها.

أولاً: التحديد المفهومي

النازلة[٤]: في المعاجم العربية القديمة تعني في اللغة اسم فاعل من نزل ينزل إذا حل، وهو دليل على وقوع الشدائد التي تنزل بالقوم ومصائب الزمان وخطوب الأيام على الناس[٥]، من الحرب والقحط والأمطار الشديدة والسيول والفتن، ليس هذا فقط، بل حتى المشاكل المرتبطة باليومي وجمعها نوازل، وفي الاصطلاح الفقهي: هي مشكلة عقائدية أو أخلاقية أو ذوقية يصطدم بها المسلم في حياته اليومية، فيحاول إيجاد لها حل يتلاءم وقيم المجتمع بناء على قواعد شرعية[٦]، كما تعني النوازل تلك الوقائع المستجدة والمسائل الحادثة والأقضية النازلة التي يجتهد فيها الفقهاء المجتهدون طلبا لمقاصد الشريعة الإسلامية وكذا تبيان الحكم الشرعي في النازلة[٧].

وتتجلى أهمية النوازل كذلك في تجديد الوثائق كمًا وكيفًا؛ فهي تجدد المناهج المستحدثة في الكتابة التاريخية، لكن شريطة مراعاة بعض الضوابط أثناء دراستها؛ كالفصل بين الخطاب الفقهي والخطاب التاريخي: عن طريق الإلمام باللغة العربية ومبادئ فقه اللغة، إذ المشتغل بالنوازل غالبا يجد أمامه ترسانة من المفاهيم الفقهية، التي يكون لزاما على المؤرخ التمكن منها أو على الأقل مراعاة معانيها في سياقها[٨]. ثم الانتباه إلى واقعية النازلة من خلال التمييز بين ما هو واقعي وافتراضي، بمعنى آخر التأكد من حالة وقوعها عن طريق أسماء الأشخاص من مفتين أو أعلام أو أماكن[٩]، لأن النازلة الافتراضية غالبا ما يتم رفعها من قبل طلبة الفقيه لتبيان رأيه فيها، مع عدم ذكر الأشخاص أو السنوات التي وقعت فيها النازلة[١٠].

علاوة عن توطين النازلة سواء زمانيا أو مكانيا من خلال ربطها بالسنة التي وقعت فيها، أو لوجود قرينة سواء بذكر السلطان أو الحدث أو البلد الذي وقعت فيه، أو اسم المفتي وغيرها من الأساليب المساعدة لتأطيرها زمانيًا أو مكانيًا، وضرورة التمييز بين النازلة الظرفية والبنيوية: فالأولى إنما هي حدث عادي عابر الإيقاع مرتبط بالأشخاص ولا يسمح باستنتاجات عامة عن المجتمع، لأنها مجرد أوضاع تاريخية طارئة. والثانية التي لا يمكن محاصرتها على المدى القصير والمتوسط، إنما هي النازلة التي يتكرر وقوعها عبر أزمنة متعددة وفي أماكن متنوعة[١١].

الأشربة: ينطلق الفقه الإسلامي في مسألة العلاج والتداوي بكل المواد عموما وبالأشربة خصوصًا من منطلق أن الحفاظ على النفس والبدن والعقل من الضروريات الأساسية التي جاءت الشريعة للحفاظ عليها، وحمايتها وتنميتها، مما يجعل العلاقة بين الفقه والطب علاقة وثيقة، إذ إن جميع مسائل الطب تحتاج لأحكام الشريعة وفتاوى الفقهاء واجتهاداتهم بيانا للحلية أو الحرمة أو الكراهة، خاصة عند الضرورة والاضطرار.

وتعدد أنواع الأشربة المستخرجة من المدونات النوازلية، تعكس مدى حاجة الناس اليومية لها، سواء للتزيين والتفاخر والتباهي، أو لسد الحاجة خلال فترتي البرودة والحر، وعند الجفاف والمطر، أو في الاستعمال المتنوع للتطبيب عند العامة من المجتمع، حيث الأشربة أنواع، منها ما هو حرام كالخمر، والنبيذ والطرطر، ومنها ما هو حلال كالماء والخل والسمن واللبن والعسل والزيت، وهو تنوع اقتضى بيان معانيها بإعطاء تعاريف لها، خاصةً تلك المستخرجة من كتب النوازل الفقهية بالعد لا بالحد، بغية الكشف عن مدى علاجها للمرضى، وآراء الفقهاء فيها من خلال مظان النوازل الفقهية.

الخمر: ما أسكر من عصير العنب أو ما أسكر من عصير كل شيء، إذ المدار منه قائم على السكر وغيبوبة العقل، وما سميت خمرًا إلا لأنها تخمر العقل وتستر عندما تخالطه[١٢]، وهي أنواعها عدة، منها الرحيق والزرجون والسبيئة، والسلافة، والشراب، والمدامة.

وسميت كذلك بالقهوة لأنها تقهى شاربها عن الطعام، أي تذهب بشهوته أو تشبعه.[١٣]

النبيذ: هو الملقى، ومنه ما نبذ من عصير التمر، أو الزبيب، أو البلح، أو الحنطة، أو الشعير، أو العسل، فيقال نبذت التمر والعسل إذا تركت عليه الماء ليصير نبيذا، وسمي كذلك لأن الذي يتخذه يأخذ تمرًا أو زبيبًا فينبذه في وعاء فيصب عليه الماء، حتى يصير مسكرا، فالنبذ هو الطرح.

السكنجبين: معرب عن كلمة فارسية، سركا تعني الخل، وأنكبين وهو العسل، ويطلق اسم السكنجبين أصلا على الشراب المركب منهما: الخل والعسل[١٤]. وهناك نوعين من السكنجبين الأول يتخذ من الخل الحاذق والسكر، والثاني يتخذ من الخل الحاذق والعسل والسكر.[١٥]

العسل: هو لعاب النحل الذي يخرج من أفواهها، وذلك بأنها تأكل من الأزهار والأوراق ما يملأ بطونها؛ إذ يقوم الله تعالى بتقليبها عسلا، ثم يلقيها من أفواهها، وقد يخرج من أدبارها.[١٦]

اللبن: هو سائل أبيض يكون في إناث الآدميين والحيوانات، كما نجد اللبين المغذى باللبن من الحيوانات[١٧]، والألبان تدخل في مأكولات الغرب الإسلامي، ويستخرج منه الجبن التي تدخل في عمل حلويات المجبنات، وورد ذكره في القران الكريم ﴿فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه﴾[١٨]. وقد عرف اللبن بأنه" الإفراز الطبيعي للغدد اللبنية الناتج من الحليب الكامل لحيوان ثديي أو أكثر من نوع واحد من الحيوانات الحلوبة السليمة الخالية من السرسوب[١٩]. فأفضل ألبان الحيوان لبن الأتان، ويليه لبن الماعز، وذلك بأن هذه الألبان في غاية اللَّطافة، وأما لبن الغنم فإلى الغلظ ما هو، ولذلك ما يتحين في المعدة، وأغلظ منه لبن البقر، وهذا اللبن مع أنه أغلظ فهو أكثر دسما.[٢٠] وقد قال أحدهم عن اللبن:

وأين الألبان لأكوابها
في برم الأرز تسكابُ[٢١]

الخل: ويعتبر من التوابل وهو تابل مائع، يعمل أساسًا من عصير العنب والتفاح والعنب، قال عنه جالينوس: "هو مركب من جوهرين مختلفين، أعني من جوهر حار

بارد وكلاهما لطيف، والبارد فيه أكثر من الحار، والخل يجفف تجفيفا بليغا حتى يصبح خلا ثقيفا".[٢٢]

الزيت: ويطلق قديما لفظ الزيت على المادة المستخرجة من ثمار الزيتون، وهو غير الدهن الذي يطلق على عصير النباتات كدهن اللوز ودهن الورد...،[٢٣] ويعتبر الزيت مادة أساسية للإنسان نظرا لاستعمالها اليومي في أطعمته، ولقيمتها الغذائية[٢٤]، فهي من أقدم أنواع الأشجار التي عرفها الإنسان، واستطاع في مراحل مبكرة الاستفادة منها في الأكل والدواء، فهو ينفع ويملح ويستخرج منه الزيت. قال تعالى: ﴿والتين والزيتون وطور سنين، وهذا البلد الأمين لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾[٢٥].

السمن: مادة تستخرج من حليب البقر أو الغنم أو الماعز، وتذوب على النار لتتحول إلى سمن، ويحفظ مدة طويلة، والسمن نوعان: حيواني ونباتي[٢٦]، وقال عنه جالينوس "أن السمن هو محلل منضج، ولذلك يستعمل في الأورام التي تحدث خلف الآذان، وأورام الإربتين"[٢٧].

الماء: أصله في العربية من "ماه" فبذلت الهاء همزة[٢٨]، وفي اصطلاح علماء الكيمياء: الماء عبارة عن اتحاد الهيدروجين بالأوكسجين، وهو خفيف (ذرتان من الأكسجين وذرة من الهيدروجين)، وثقيل (ذرات من الأكسجين وذرة من الهيدروجين)[٢٩]، ويعد الماء من الناحية الطبيعة جسم متشابه الأجزاء في اللَّطافة والكثافة، لأنه بسيط غير مركب، لكنه كثيف بسبب اشتداد البرد عليه، أو بمخالطة شديدة من الأجزاء الأرضية، والتي من فرط صغرها لا يمكن أن تنفصل عنه وترسب فيه[٣٠]. ويُعَدّ الماء أحد أركان الكون الأصلي، وهو أجل العناصر بعد الهواء، وسيد الأشربة[٣١]. واستحضر الماء في مركبات طبية وعصائر ورباب وجوراش وأشربة.

ثانيًا: الأشربة والطب

لم تكن النوازل الفقهية لتظل بعيدة عن حرفة الطب وصناعة الأشربة للتداوي والعلاج، حيث أشارت إلى عدد من الأشربة المتعلقة بالطب، وفصلت في بعض أنواعها، أشربة تعالج صداع الرأس وجع المعدة وألم النقرس، مما أسهم في ازدهار صناعة الأشربة الدوائية من جهة، وكذا الطب من جهة ثانية. حيث استطاع الطب بهذه الأشربة وغيرها من العقاقير أن يحقق تواصلا مجتمعيا مع عدد الفئات المريضة، وأن يجتهد في صناعة الأشربة الأكثر علاجا حسب المكانة الاجتماعية للفرد، وقدرته على توفير المطلوب من المال.

إن إيلاء الفقهاء للطب تلك الأهمية راجع إلى علاقتها بالإنسان، وكذا لنوعية الأشربة التي يمكن أن تدخل في خانة المحرمات المنهي عنها، لذا كان على الفقهاء التفصيل في هذا النوع من الأشربة، فأشربة الطب التقليدي أملتها الظروف القاسية وطبيعة المناخ، علاوة على الجفاف وضعف مستوى العيش الذي عرفته بلدان الغرب الإسلامي خلال العصر الوسيط، بينما أشربة الطب العلمي، ظلت مؤشرا على التمايز الاجتماعي من خلال تخصيصها للعائلات النبيلة أو ذات الجاه أو ذوي المناصب.

لقد أعطى الفقهاء للطب اهتماما في تفكيرهم، ومساحة من عملهم، ليس فقط فيما أبدعه البعض من كتابة عنه، بل فيما اجتهد له البعض من فتاوى هي أجوبة للعديد من النوازل التي عرضت عليهم، حيث تباينت طرق مقاربتها، سواء عبر منحى سد الذرائع، أو من باب ملاحقة المصلحة الشرعية. لقد عاد الفقيه إلى كتب الطب والفلاحة والصيدلة قبل الإفتاء وقبل إعطاء رأيه، وحفز الطبيب قبل أن يستعمل مشروبا فيه شبه التحريم أن يستفتي الفقيه أو الفقه، ولعل هذا أهم منحى يمكن التدليل عليه لبيان سبب تخصيص مبحث عن حرفة الطب والأشربة.

٢/١-الأشربة والتطبيب

تنوعت أشربة الطب في الغرب الإسلامي، ومن ذلك الماء الذي يعالج به عامة الناس، حيث اعتبره العلماء أحد أركان الكون، كما هو أجل العناصر وسيد الأشربة[٣٢]. إلا أن السؤال عن بعضه ظل قائما، حيث سئل البعض من عامة الناس من أهل برقة يشربون من ماء الأمطار، إذا كانت سال واد يشربون منه؟[٣٣].

ومن المعلوم أن الماء استعمل من أجل التداوي من الأمراض، نظرا لما يحتوي عليه من مميزات وفوائد سواء في علاج أمراض المريء والمعدة، فهو ينعش البدن ويحيه، ويمنع عنه الكثير من الأمراض المتعلقة بالأمعاء

جفافها وتنظيفها، وعند سخونة البدن وارتفاع حرارته. إلا أنه يجب التمييز بين الماء الذي فيه القبض اليسير الذي يعمل على ضر المعدة، والشراب المائي القابض القليل الاحتمال للماء الذي هو أنفع الأشياء لهم لأنه قد جاوز حد الماء وبعد عما هو عليه، بينما الماء البارد يبطئ في المعدة ويحدث انتفاخا. وأحسن أنواع الماء ما عمل بالضد، كما أن هذا النوع من الماء يعمل على تقوية وتحسين الهضم وفتح الشهية لمن يشكو من التهاب المعدة(٣٤).

ويعتبر الماء مركب للغذاء إذ يسهل نفوذ الأغذية في العروق والبدن من جهة(٣٥)، ويقاوم ببرودته ورطوبته الحرارة العرضية، ويقمع حدتها، ويمنع أذيتها، ويقطع العطش المتولد عنها من جهة أخرى(٣٦).

هذا وتتجلى فائدة ماء المطر من خلال كونه لا يحتوي على مركبات من طعم أو رائحة مدركة، لأن الألوان والطعوم تدل على تركيب الكيفيات الأربع من فعل الطباع وتأثيرها(٣٧)، وهو أقل المياه رطوبة وأسلمها من العفونة كما يبعد الأضرار عن المعدة لكونه يحتوي على شيء من قبض وتقوية(٣٨).

ويعد الماء كذلك أفضل دواء للحمى، إذ يجتذب المواد الضارة ويطرحها خارج الجسم إما عن طريق البول أو العرق(٣٩)، وهو مفيد لإيقاف قيء الأطفال وضد قيء الإسهال، وناجع لإسكان العطش، علاوة على إيقاف سعال المعدة الملتهبة والغثى ثم العطش(٤٠). فماء الأنهار خلال شربه يعمل مثلا على تفتيت الحصى ويذهب الصنان لمن اغتسل به على الدوام، ويلين البشرة، ويقطع القمل، ويسرع الهضم، ويشرب على الريق فلا يعدي، ومن فضائله أيضًا أنه ينبه شهوة الجماع إذا شرب على الريق(٤١).

ولما انتشر الجذام الذي هو علة تعفن الأعضاء وتشنجها وبحاح الصوت وتمرط الشعر(٤٢)، أمر الفقهاء بمنع كل من هو مصاب بهذه العلة من "مخالطة الناس في الاستقاء من الماء وماء الوضوء وغير ذلك"، وأمروا أن يجعلوا من يستقي لهم في آنية تفرغ لهم، ويجعلوا معهم رجالا يستقون لهم(٤٣)، وأفتوا بعزلهم عن الناس حتى عن المعاملات التي يختلطون بها مع غيرهم كإمامة الصلاة وغير ذلك(٤٤). وقد عبرت عن ذلك الأزجال الشعبية التي تحدثت عنهم في مظهر سخرية واستهزاء من قبل المجتمع، حيث عبر الزجالي عن ذلك بقوله: "أقل للمجذام: تكل المكشوف؟ قال: لن يزيد النحس ولا ينقص"(٤٥)، وقوله: "قيل للمجذوب اغسل يدك، قال: ما بعد الجذام علة"(٤٦).

وإذا كان العنب يعتبر سيد الفاكهة على حد تعبير جالينوس(٤٧)، فمن مزايا شرابه تخصيب البدن، وإجلاء المعدة، وانتفاع المريء وقصبة الرئة والصدر، وإسكان السعال ولدغ البول، وتضميد القروح الناتجة عن الكلي(٤٨)، وعلاج المثانة شريطة طبخه في آواني الفخار أو النحاس المطلية بالقزدير(٤٩)، على أن الشرب في هذه الأواني إن أمكن موافق حسن، وأفضل ما يلقى فيه أواني الفضة والذهب وأواني القصدير والرصاص بعده(٥٠). أما إن كان مزججًا أو حديدًا غسل غسلاً جيداً مع إبقاء الماء فيه لمدة ويُراق، ثم يعمل له ذلك مرارًا، فإذا ظهر أنه لا يخرج في الماء أثرٌ طهر.

وإذا كان من فوائد رب العنب أن تعجن به بعض الأدوية المستعملة للتقليل من درجة الحرارة في جسم الإنسان(٥١)، فإن الفقهاء ولكثرة فوائده حذروا من مكر بائعيه، وحثوا المحتسب على مراقبة صانعي هذا النوع من الشراب(٥٢)، فعدم إتقانه يؤدي عند شربه إلى إحداث القراقر في الجوف، وفي حالة تحريكه يؤدي إلى تحرق في الدم، وأما إذا استعجل في بيعه دون طبخه وغليه على ما قد علم فحينئذ يكون أكثر ضررا من الأول(٥٣)، إضافةً إلى الخشية من تركه لمدة طويلة حتى يخمر، فذلك يحوله إلى شراب مخمر وقعت حرمته(٥٤).

أما العسل فيعتبر من أعظم الأركان في تدبير الصحة ومعالجة المرض الذي يصيب الفرد، فهو غذاء ودواء لكل داء، ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ (٦٨) ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾(٥٥).

هذا ويستعمل العسل كذلك كسواغ لمعالجة الجروح المفتوحة، ولإبادة الطفيليات وآلام الحنجرة، فهو يستعمل كدواء مفرد أو دواء مركب من أدوية مفردة، إذ يستعمل لفتح سدد الأحشاء وكذا للمعاجين الترياقية(٥٦)، علاوة

إلى كونه مفيد بالنسبة للشيوخ إذ يُكَون عنه دم محمود لهم(٥٧)، ويعالج ضعف الشهوة وجميع العلل الباردة في أعضاء الجسم وبرد المعدة(٥٨).

وحرصًا على سلامة المرضى، حث الفقهاء على بائعي وصيدلي العسل ورب العنب، التعاون مع المحتسب ضربا لمكر بعضهم ومنعا من إيذاء الناس. كما دعوا الصيادلة الذين نصبوا أنفسهم بالأسواق وأنصفوا بالجدار، ألا يخلطوا عقار نسخه بوجه من الوجوه إلا بمحضر الأمين عليهم، فيأتون إليه وكل دواء متحول على انفراد حتى يقابل بالدكان وتعد عقاقيره ويخلط الجميع بين يديه، ويحلفهم على أن لا يكثروه بغيره ولا يعجنوه إلا بعسل طيب يؤدون فيه الأمانة والنصيحة(٥٩).

وإلى جانب عصير العنب والعسل، اعتمد نبيذ التمر عند الأطباء القدماء باسم دوساب، حيث حرم الفقهاء استعماله في العلاج، فقد سئل ابن أبي زيد القيرواني (ت. ٣٨٦ ه) عن خلط المرأة نبيذ التمر ونبيذ الزبيب لتجعله في رأسها(٦٠). ومعلوم أن استعماله عرف خلال الفترة الوسيطية نقاشا حادا بين مؤيد ومعارض لهذه المسألة، فأبو محرز أجاز جواز استعماله والشيء نفسه بالنسبة لعبد الله بن مغيرة الذي دافع عن فكرة جوازه لكون هذا الأخير كان أحد تلامذة أبي حنيفة. بينما بسط أبو حسان اليحصبي المسألة بالقول إن ما ينجر عن شرب الخمر من ويلات في ميداني الأخلاق والاجتماع(٦١).

وقال ابن جزي إن سائر الأشربة المسكرة كالمتخذة من الزبيب والتمر فهي كالخمر عند الإمامين (المالكية والحنفية)، وقال أبو حنيفة أن الأشياء المتخذة من التمر والزبيب يحرم منها ما أسكر لا القليل(٦٢). كما أن فائدته تكمن في كونه يذهب المرة السوداء والصفراء والبلغم، ويشد العصب ويذهب النصب ويطيب النفس(٦٣).

غير أن ما يهمنا في كل هذه الأشربة فوائدها ومضارها في علاج بعض الأمراض، فالتمر بطيء الهضم يحدث ألما في الرأس، وعسر الاستحالة، ويسدد الكبد والطحال ويولد الحصى في الكلي والمثانة(٦٤). كما أنه يحدث الصداع والرمد والقلاع والخوانيق ووجع الأسنان عند الإكثار منه(٦٥).

أما الزبيب فهو حار ورطب يغذي البدن غذاء حسنا، ويحسن اللون والكبد ويسخن المعدة والبدن وسائر الجسد، فإذا طبخ الزبيب مع الحلبة في مقدار متساو فيعالج عن طريق الشرب السعال الحاد البارد وأوجاع الصدر المزمنة ومن البهق وضيق التنفس(٦٦). كما نهى الفقهاء عن استعمال عصيري التمر والزبيب من أجل عنب المرأة به نضوجا لمشط الرأس لكون عصيرها من المحرمات سواء في الشرب أو التداوي أو التمشيط للمرأة(٦٧).

٢/٢-طرائق العلاج

أما طريقة تحضيره للعلاج عن طريق وضع رطل من ماء الورد في الماء فيغلى لمدة معينة فيصفى، ويضاف إلى الصفو رطل من السكر ويطبخ حتى يصير في قوام الشراب(٦٨). وكان الأطباء ينصحون مرضاهم المصابين بالطاعون بشرب ماء الورد.(٦٩) بينما شراب السكنجبير ففائدته تتنوع حسب الفصول، ففي فصلي الشتاء والربيع تتجلى في شربه على الريق فيُجلي المعدة وينقي الأخلاط الغليظة، أما فصل الصيف فيعمل على حماية الحميات. أما في فصل الخريف فيكمن علاجه في إزالة حرقة البول والسعال.(٧٠) كما يُعَدّ شراب السكنجبير في زمن الوباء علاجا صالحا للمعدة، وبامتزاجه مع شراب التفاح ورب الحصرم، فيعمل على فصد العروق وتعضيد القلب مع تسكين الدم(٧١). فالمريض يسقى من شراب السكنجبير فإذا شربه فجر له الدم بالموضع الذي تألم فيه، وغالبا ما كان العليل يغمى عليه قبل استخراج المقدار المحتاج إليه من الدم.(٧٢)

ونتيجة لفوائد هذه الأشربة المدروسة، أكد الفقهاء على مزجها لعلاج المرضى من بعض الأمراض التي تصيبهم. فالونشريسي (ت.٩١٤ه) أكد على أن الجمع بينهما جائز باتفاق، لأن أصلهما جميعا واحد يعني من العسل والسكر. قال: "ولا يجوز خلط شراب سكري وعسلي لاختلاف أصليهما، يعني إلا أن يشرب ذلك على الفور، حسبما سبق من الخلاف. ولعله ينزل بما ذكر عن ابن عبد الحكم من المنع في أشربة الطبيب على الصورة التي ذكر عند اختلاف الأصلين".(٧٣)

في مقابل هذا، حث الفقهاء في بعض المدونات النوازلية على إتباع نصائح الطبيب للعلاج، فالعبدري (ت.٧٣٧ه) قال: يستوجب على المريض أن ينظر في كيفية الشراب الذي وصفه له قبل أن يستعمله. قال الشيخ أبو مروان عبد الملك بن زهر الأشربة المعروفة المعهودة موجودة في أكثر القرى وأكثر الناس يعرفون تقويمها وتركيبها، غير أني أقول واحدة أن الناس إنما يبيعون الأسماء مثل شراب الورد فإنهم إذا أقاموه أن أقيم بحيث ينفع جاء لونه إلى السواد فهم لا يضعون فيه من الورد إلا ما يغيره، فإذا أفتى الطبيب مثلا بأوقية من شراب الورد أعطاه الشرابي شرابًا عقد منه بالماء شرابًا لا طعم للورد فيه، وكذلك يفعلون بشراب الاسطوخودس وغيره وهو إنما شرب السكر أو العسل الذي أزيلت رغوته فلا ينفع المريض بشيء[٧٤].

كما تميز اللبن الرائب بفوائد جمة، فهو يعالج بعض الأمراض التي أصابت الناس، حيث كانوا يتداوون بشربه من مرض الأرجل؛ إذ سُئل: محمد بن البشير بن القاضي عن لبن الأتن[٧٥]، فأكد أن لا مانع في شربه، ولنا في هذا الصدد عن إصابة رملة بنت مسور بن مخرمة في أحد رجليها، فأجاز لها عبد الله بن جعفر شرب لبن الأتن لما فيه من فوائد للعلاج لمثل هاته العلل التي يصاب بها الإنسان[٧٦].

هذا وقد أجاز الفقهاء خلط لبن المرأة مع دواء بغية العلاج من بعض العلل التي تصيب الصبيان، لكون الاستهلاك ينقل الحكم عن العين ما قالوه في لبن المرأة إذا خلطوه بطعام أو دواء واستهلك فيه ثم أوجِر به صبي: أنه لا حكم له في التحريم على الأصح الأظهر. إذ سئل الونشريسي عن لبن المرأة إذا خلط بطعام أو دواء[٧٧]، فلبن المرأة من أفضل الألبان على حد تعبير أبي الوليد بن رشد.[٧٨] فألبان النساء أنفع للذع العوارض في المعدة وقروح الرئة والأمعاء[٧٩]، وفائدتها أيضًا تكمن في تعديل المزاج وتسهيل الهضم، وتوليد الدم المحمود[٨٠].

وأجاز الفقهاء أيضًا خلط اللبن والعسل للاستشفاء، فقال الباجي: خلط اللبن والعسل وشربهما لا بأس به، قال ابن القاسم في العتبية: ووجه ذلك أن هذا ليس بانتباذ، وإنما هو على معنى خلط مشروبين كشراب الورد وشراب النيلوفر؛ قال ابن العربي: أجرى ابن عبد الحكم النهي عن الخليطين على عمومه حتى منع منهما في شراب الطيب فإن أحدثت الأنبذة المطربة سكرا حرم ذلك. وإن لم تُحدث، فقد قال عبد الوهاب: يجوز شربه ما لم يسكر، يعني أن النهي في هذا على الكراهة. وقال ابن عبد البر: النهي عن الخليطين لم يجيء مجيء تحريم المسكر، فلهذا صار شرابهما مكروها من غير تحريم. وعلل الكراهة أنه إذا جمع بينهما أسرعت الشدة إلى ذلك الشراب وخيف منه الإسكار.[٨١] فشراب العسل ينفع من برد المعدة واسترخائها ومن العلل التي تصيب جسم الإنسان.[٨٢]

في حين تكمن فائدة اللبن في تنقية المعدة من الفضول ورواسب الأغذية شريطة أن يكون اللبن من حيوان صحيح حسن المزاج معتدل الشحم[٨٣]، وحين يخلط اللبن مع العسل فإنه يسهل إطلاق البطن[٨٤]. كما أكد ابن بشكوال (ت.٥٨٦ه) على مزايا اللبن، فهو دواء للأمراض التي تصيب جسم الإنسان من العلل، فهو دواء يشجع القلب ويذَهب النسيان[٨٥].

ويعتبر البلح (نوع من التمر غير مكتمل النضج) من الفوائد لعلاج الشقاق والجروح العارضة في الحجابة والأمعاء، فصفة علاجه يؤخذ من البلح قدر يفي باستخراج عصيره فيهرس ويعتصر، ويؤخذ مكوك من الأرز فيطبخ بعشرة مكاكي من ماء حتى ينضج ثم يصفى ماؤه، ويضاف إليه عصير البلح فيطبخان حتى يذهب الثلث من السائل ويبقى منه الثلث والشربة منه أوقية بناء فاتر[٨٦]. علاوة على ذلك فالتمر، إذا نقع في اللبن حرك شهوة الجماع، وأنغط الرجل والمرأة عليهما الشبق وتاقت نفسهما للنكاح[٨٧].

كما اعتمد للتطبيب شراب الطرطر وهو نوع من الخمر المصفى الراسب، وعلى الرغم من تأكيد الفقهاء على عدم شربه لكونه من المحرمات التي تسكر الإنسان، إلا أن البعض من العلماء أجاز استعماله في علاج بعض الأمراض كالنقرس[٨٨] الذي هو من الأوجاع العظيمة المبرحة المزمنة، فأجاز محمد بن القاسم العجلاني استعمال الخمر في التداوي (كان حيا أواخر ق ٨ه) الذي يبدو أن له خبرة ومهارة عريقة واهتمام في مجالي الطب والصيدلة، وذلك راجع إلى كثرة التصانيف والمعلومات الطبية القيمة، علاوة على كونه تتلمذ على يد كبار

الأطباء كالغافقي القرطبي وابن البيطار وابن العواد الاشبيلي وابن وافد وابن وحشية(٨٩). فالطرطر يستعمل في العلاج عن طريق أن يؤخذ من الطرطار نصف رطل ويعجن لدهن السوسان ويلطخ على أطراف الرجلين والبدن(٩٠).

كما أن فائدة ماء الورد تكمن في معالجة الأمراض لكونه ينفع الحميات الحادة ومن ورم الكبد والمعدة وجميع علل الحر(٩١). كما يعد ماء الورد فعال في علاج صداع الرأس سواء عن طريق شمه أو طلائه على الرأس، ومفيد كذلك لتقوية الدماغ.(٩٢) ويعمل على علاج الأمراض الباطنية ويفتح الشهية.(٩٣).

ثالثًا: الأشربة الطبية بين المنفعة والصناعة

مما لاشك في أن منافع الأشربة الطبية ما كانت لتتحقق لولا حرص الفقهاء على توجيه الطب والصيدلة والعطارة بأحكام شرعية كانت موجهة لهم، وحرص الأطباء والصيادلة على مراعاة أحكام الفقه، انسجاما مع تكوينهم الجامع بين العلمين، وكذلك حرص العامة على السؤال عن مكونات بعض الأشربة، تحريا منهم وطمأنة لموافقة أفعالهم للشرع، ومن زاوية أخرى، فإن هذا الترابط بين الفقه والطب عمومًا وبالصيدلة وصناعة الأشربة النافعة خصوصًا، هو ما جعل عددا من الفقهاء يمتهنون الطب والصيدلة، ويسهمون في الكتابة عنها، مزاوجة منهم بين الفقه وحرفة الطب. هكذا كشفت النوازل الفقهية خاصة المتعلقة منها بالطب والصيدلة أهميتها المصدرية في الجواب عن سؤال تلك العلاقة بين الفقه والطب في مجتمع الغرب الإسلامي، أو بين الفقه والأشربة الصحية في المجتمع والمجال نفسيهما، فإذا علم أن غاية الفقه هي البحث عن أجوبة لمستجدات عملية اعترضت المكلفين من الناس (أعمال المكلفين)، فهذا يعني أن الفقهاء عرضت عليهم قضايا متنوعة منها ما يتعلق بالأشربة عموما والأشربة الطبية خصوصا، مما جعل الفقيه ملزم بالتعرف على مكوناتها وخصائصها ... تحقيقا لمناط الحكم، الذي لا يمكن التعرف عليه نظريا فقط، ولعل ذلك كان سببا كافيا للعديد من الفقهاء للتخصص في الطب والصيدلة.

٣/١-منافع الأشربة

لجأ العديد من الناس المرضى إلى التداوي بالأشربة، سواء عن طريق الطب العلمي أو الشعبي، حيث أمدتنا بعض النصوص النوازلية بذكر بعض منافعها التي تصيب جسم الإنسان، كنوع من أنواع العلاج، مثل استعمال ماء الأمطار(٩٤) المنعش لطبيعة تركيبته(٩٥)، ورب العنب والعسل وقدرتهما على تخصيب البدن والعلاج، ونبيذ التمر ونبيذ الزبيب وأهميتهما في علاج الأمعاء والجروح وغيرهما، ودور نقع التمر في اللبن في تهييج شهوة الجماع، وأهمية شراب طبخ الزبيب مع الحلبة في علاج السعال الحاد البارد وأوجاع الصدر المزمنة ومن البهق وضيق التنفس، وقدر شراب الطرطر في علاج المصابين بداء النقرس.

هذا ويتضح من خلال بعض النوازل- على قلتها- أنه وعلى الرغم من حظر تناول بعض الأشربة، إما تحريما أو كراهية، فقد تم تحليل البعض منها ضرورة، بسبب قدرتها على علاج بعض مرض، فمرض النقرس الذي أكد الحسن الوزان أن من يصاب به هم ممن اعتادوا شرب الخمر وأكل الدجاج وغيره من الأطعمة الناعمة الشهية(٩٦)، شاع علاجه بشراب الطرطر الذي يدخل في خانة المحرمات. على أن ابن زهر يرجح أسباب المرضى بالنقرس إلى التعب، إذ النقرس حسب تعريفه"يكون ورم في القدمين أو إحداهما، وهو خلط حار في الأكثر ينصب في الأقدام فترم بجملتها، وأكثر ما يكون في النقرس بمن تكون قدماه بالطبع صغيرتين أو بمن التزم المشي من غير اعتياد، وقد يكون من غير أخلاط حادة"(٩٧).

ويرى الونشريسي أن ألبان النساء(٩٨) هي الأنفع للذع العوارض في المعدة وقروح الرئة والأمعاء(٩٩)، كما أن من فوائد اللبن قدرته على تنقية المعدة من الفضول ورواسب الأغذية شريطة أن يكون اللبن من حيوان صحيح حسن المزاج معتدل الشحم(١٠٠)، أما إذا خلط اللبن بالعسل فإنه يسهل إطلاق البطن، وإذا استعمل شراب العسل وحده فإنه ينفع من برد المعدة واسترخائها ومن العلل التي تصيب جسم الإنسان(١٠١).

لقد احتل التداوي بالأشربة مكانة مهمة في مجتمع الغرب الإسلامي، إلى الحد الذي صار الفقه مصاحبا

للطب والصيدلة والعطارة[١٠٢]، بدليل أن عددا من النوازل جاء مصرحا بأنواع الأشربة والسؤال عن صلتها بالخمر والسكر قليلها أو كثيرها.

وحتى تتحقق المنافع والفوائد من الأشربة، فقد حرص الفقه عبر المحتسب إلى ضبط هذه الصناعة والحرفة، يقول ابن عبدون: "لا يبيع الشراب والمعجون ولا يركب الدواء إلا الحكيم الماهر"[١٠٣]، كما دعا ابن زهر إلى ضرورة مراعاة وصفات الطبيب، فـ"الأشربة المعروفة المعهودة موجودة في أكثر القرى، وأكثر الناس يعرفون تقويمها وتركيبها، غير أني أقول واحدة أن الناس إنما يبيعون الأسماء مثل شراب الورد فإنهم إذا أقاموه أن أقيم بحيث ينفع جاء لونه إلى السواد فهم لا يضعون فيه من الورد إلا ما يغيره فإذا أفتى الطبيب مثلا بأوقية من شراب الورد أعطاه الشرابي شرابًا عقد منه بالماء شرابا لا طعم للورد فيه وكذلك يفعلون بشراب الاسطوخودس وغيره وهو إنما شرب السكر أو العسل الذي أزيلت رغوته فلا ينفع المريض بشيء".[١٠٤]

٢/٣–صنُاع أدوية الأشربة

إنه ومن خلال استقراء النوازل المخصصة للأشربة وعلاقتها بالطب، يتبين أن الفقهاء لم يكونوا بعيدين عن هذه الحرفة وطرق علاجها، بالنظر فيما يستفتون فيه من تدخلات للأطباء بالشفاء عند تحولها إلى مزيد ألم أو عكس قصدهم، ويبدو أن هذا الترابط بين الفقه والطب عموما وبالصيدلة وصناعة الأشربة النافعة خصوصا، هو ما جعل عددا من الفقهاء يمتهنون الطب والصيدلة، ويسهمون في الكتابة عنها، مزاوجة منهم بين الفقه وحرفة الطب، مثل ابن زهر الذي أكد على أن شراب السفرجل مع المصطكى وخل الليمون وخل الحصرم مع السكر ينفع أصحاب المعدة الضعيفة ويقوى الشهية، وذلك لاحتواء هذا الشراب على المصطكى المعروف بفوائده الصحية والكثيرة؛ إذ يُقوي المعدة ويحلل رطوبتها ورياحها ويُسَكن المغص[١٠٥].

في حين أفرد محمد الشقوري اللخمي (ت.٦٧٦ ه)، وهو الفقيه والطبيب الغرناطي، الذي نصح الناس زمن الطاعون بالأندلس وحثهم على الوقاية والاحتياط منه، وذلك بالعناية بطرق شرب الأشربة في الأواني المخصصة لها، إذ حث الناس على أن الشرب الصالح في أقداح الإنجبار الخالص الذي لم يخالطه غيره من أنفع الأشياء وأبلغها في التحفظ منه، لاسيما إذا أنقع القدح وهو جديد في الخل (التعقيم)[١٠٦]، أما في حالة إصابة جسم الإنسان بأمراض كالمعدة والرئة، فينصح الفقيه الونشريسي استعمال ألبان المرأة إذ هي الأنفع للذع هذه العوارض[١٠٧] .

وهذا الفقيه العجلاني عدد فوائد الخمر ومن ضمنه شراب الطرطر للعلاج على الرغم من تحريمه من قبل الفقهاء، إذ أجاز التداوي به، وأكد على فعالية علاجه لمرض النقرس، بحيث يؤخذ من الطرطار نصف رطل ويعجن لدهن السوسان ويلطخ على أطراف الرجلين والبدن[١٠٨]. ومثله عبد الملك بن حبيب السلمي الإلبيري (ت. ٢٣٨هـ)، الفقيه المالكي الذي درس الفقه على مذهب مالك بن أنس،حتى صار من كبار أنصاره، جلس للتدريس في مسجد قرطبة، وكان يقسِّم طلبته مجموعات لا يُسمعهم إلا كتاب الموطأ. حتى ألف فيه كتاب "الواضحة" الذي يعتبر أحسن شرح على موطأ مالك، إضافة إلى كتب أخرى منها كتاب في الطب الذي أفرده لرواية الأحاديث والأخبار المروية في الطب العربي، وقد لجأ فيه أحيانًا إلى شرح بعض غريبها، بل أفرد فصلاً خاصًا للتعريف ببعض الأدوية والأدواء[١٠٩].

أما عبد الملك ابن زهر(ت.٥١٠ه) الذي تلقى الفقه والقراءات وغيرها من العلوم الشرعية، فقد اهتم إلى جانب ذلك بالطب فكان جيد البحث والاستقصاء في الأدوية المفردة والمركبة، وكان عالما في مجاله، حتى لم يكن في زمانه مثله، وكانت له نوادر في مداولته للمرضى ومعرفته لأحوالهم وما يجدونه من الآلام بمجرد النظر إلى قواريرهم[١١٠]؛ إذ ألف كتابا في "تذكرة في علاج الأمراض"، وكتاب "الاقتصاد في إصلاح النفوس والأجساد"، وكتابه المعلوم "التيسير في المداواة والتدبير"، وهو الكتاب الذي ألفه للقاضي أبي الوليد بن محمد بن رشد (ت. ٥٢٠هـ)، مما يدل على حرص القاضي ابن رشد الجد على فهم الطب وطرق وأدويته، وترجم كتابه إلى العبرية واللاتينية، وتناوله الأطباء بالدرس والتمحيص، واستفادوا منه في التشخيص وعلم الأمراض وطرقه العلاج.[١١١]

وكذلك كان ابن رشد الحفيد (ت.٥٩٥ه) العالم الفقيه، الذي إلى جانب اهتمامه بأصول الفقه والقياس والاجتهاد وكلها مجالات ألف فيها مصنفات، اهتم بالطب وأبدع فيه، فألف كتاب "الكليات"، ولخص كتاب العلل والأمراض لجالينوس، وكتاب الأدوية.[١١٢]

أما الصيدلة التي هي قرينة الطب، فبعد تشخيص الطبيب للمرض ووصفه الدواء؛ يحتاج المريض إلى خدمات الصيدلاني، وقد جمع بعض فقهاء الغرب الإسلامي بين تخصصي الفقه والصيدلة، حيث نجد منهم الصيدلاني أبو بكر محمد بن يحيى الصائغ المعروف بابن باجة السرقسطي (ت.٥٣٣ه)، وهو عالم موسوعي، عني بالفلسفة والحكمة والطب، له في الطب والأدوية كلام على شيء من كتاب الأدوية لجالينوس[١١٣]، فأكد على أن الأشربة الممزوجة بالسكر تعقد لقطع العطش البلغمي[١١٤]،

وهذا الصيدلاني أحمد بن محمد بن مخلد الغافقي (ت.٥٦٠ه) الذي صنع شرابا للذي عاقر قرحا[١١٥]، حيث نصح بأخذ أصل هذا النبات ودقه وعجنه بالعسل وشربه فهو نافع للصرع[١١٦]، كما صنع الصيدلاني سفيان الأندلسي (من أهل القرن ٦هـ) أدوية من الأشربة، إذ قال: "الكرفس إذا شربت عصارته بعد التصفية مضافا إليه السكر نفعت من العطش المتولد عن بلغم مالح في المعدة فهو يسكن أوجاعها[١١٧].

وتشير بعض المصادر إلى وجود بعض الحوانيت التي كانت تباع فيها الأدوية والعقاقير، يقصدها الناس ومن بين هؤلاء نجد ابن الجزار الذي خصص مكانا لصرف الأدوية والعقاقير للمرضى سماه "بيت الصرف"، وهذا ما أكده ابن جلجل بقوله: "وكان ابن الجزار قد وضع على باب داره سقيفة أقعد فيها غلاما له يسمى رشيق أعد بين يديه جميع المعجونات والأشربة والأدوية، فإذا رأى القوارير بالغداة أمر بالجواز إلى الغلام وأخذ الأدوية منه"[١١٨]، كما كانت هناك دكاكين منتشرة في الأسواق تُنتج فيها الأدوية من قبل الصيادلة، فَرض المحتسب عليهم مراقبة صارمة، لما يترتب عن حياة المرضى من خطر؛ مما دفع المهتمين بالتأكيد على رقابة أسواق بيع الدواء، من خلال التنصيص على الصيادلة الذين نصبوا أنفسهم بالأسواق وانصفوا بالجدار ألا يخلطوا عقار نسخه بوجه من الوجوه إلا بمحضر الأمين عليهم، فيأتون إليه وكل دواء متحول على انفراد حتى يقابل بالدكان وتعد عقاقيره ويخلط الجميع بين يديه ويحلفهم على أن لا يكثروه بغيره ولا يعجنوه إلا بعسل طيب يؤدون فيه الأمانة والنصيحة[١١٩].

خاتمة

إن الهدف الأساس من هذه المقالة المساهمة -ولو بقليل- في دراسة موضوع الأشربة من زاوية المصادر الغير الإرادية-النوازل الفقهية- بغية الكشف عن ما تختزنه من معلومات يمكن استثمارها في البحث التاريخي نظرًا لارتباطها بالواقع الاجتماعي والسياسي والديني والثقافي للمجتمعات الإسلامية، وباعتبارها تعالج قضايا واقعية، وتعكس مواقف الفقهاء من مشاكل عصرهم فهي تقدم صورا عن البنى الاجتماعية والاقتصادية وحتى الفكرية للمجتمع من جهة، وتمكن من دراسة بعض قضايا المجتمع عبر الزمن الطويل، وفي المجال الواسع من جهة أخرى، مما جعلها مصادر مكملة لمضمون المدونات الإخبارية غير ملغية لها.

وصفوة القول، أن النظر إلى النوازل الفقهية قد يساعد- قدر الإمكان- على دراسة العلاقة بين الأشربة والطب في شقه التاريخي لمعرفة ملامح التطور الطبي الذي عرفه مجتمع الغرب الإسلامي في الفترة الوسيطية كما يمكن أن يساهم موضوع الأشربة في دراسة التاريخ الاجتماعي، والكشف بوضوح عن علاقة المجتمع في ارتباطاته بالفقه، حيث مثل الفقه المالكي الإطار القانوني الذي وجه وأطر أغلب أنشطة المجتمع بما في ذلك العلاقة بين الأشربة والطب، أنشطة قد تخالف طموح الدول المتعاقبة على المجال وقد تؤيده، لكنها تظل في عمومها مسندة بالاجتهاد الفقهي المالكي. كما شكلت الأشربة من كافة أنواعها أحد الأدوية المساهمة في علاج المجتمع بالغرب الإسلامي سواء أكانت عند خاصتهم أم عامتهم، ويبدو أن هذا الترابط بين الفقه والطب عمومًا وبالصيدلة، هو ما حتم على البعض من الفقهاء امتهان حرفة الطب والصيدلة، إسهامًا منهم في الكتابة عنها، كما أن الغرض من دراسة الأشربة هو تبيان المزاوجة بين الفقه والطب، ورسم خريطة الأمكنة لحرفة الطب عن طريق أمكنة بيع العقاقير والأدوية وطرق المحافظة عليها.

الاحالات المرجعية:

(١) ابن أبي زمنين محمد، **منتخب الأحكام**، تحقيق محمد حماد، (الرباط: منشورات مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث، ٢٠٠٩م)، ص. ٥.
(٢) ابن رشد الجد محمد، **فتاوى ابن رشد**، تقديم وتحقيق المختار بن الطاهر التليلي، ج١، (بيروت: دار الغرب الإسلامي،١٩٨٧م)، ص. ٨٠.
(٣) أفا عمر، **نوازل الكرسيفي مصدرا للكتابة التاريخية**، ضمن كتاب: التاريخ وأدب النوازل، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة وندوات رقم ٤٦، (المحمدية: فضالة، ١٩٩٥م)، ص. ٢٠٥ .
(٤) تبتدئ كل نازلة بسؤال، غالبا ما يتدخل الفقيه أو جامع الأجوبة من صياغته واختصاره، لأن تلك الأسئلة في صيغتها الأصلية معرضة لأن يعتريها ضعف لغوي واضح.
(٥) عبد الناصر موسى، **المدخل إلى فقه النوازل**، ندوة النوازل الفقهية وأثرها في الفتوى والاجتهاد، كلية الآداب عين الشق، البيضاء (الرباط: المعارف الجديدة، ٢٠٠١م) ص. ١١.
(٦) مزين محمد، **فاس وباديتها، مساهمة في تاريخ المغرب السعدي**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة الأطروحات:١٢ الرباط، ١٩٨٦م، ج١، (الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، ١٩٨٦م)، ص. ٢٥.
(٧) بنميرة عمر، **النوازل والمجتمع، مساهمة في دراسة تاريخ البادية بالمغرب الوسيط**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة رسائل وأطروحات، رقم ٦٧، ط١، (الرباط، مطبعة الأمنية، ٢٠١٢)، ص ٤٦-٤٧.
(٨) بنميرة، **النوازل والمجتمع**، ص.٥٤.
(٩) نفسه. ص. ٥٥.
(١٠) نفسه. ص. ٥٧-٥٩.
(١١) نفسه. ص. ٦٠.
(١٢) الزبيدي عبد الرزاق المرتضي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: عبد العزيز مطر، ج٣، (الكويت: مطبعة الحكومة، ١٩٩٤)، ص. ١٧٦-١٧٧
(١٣) الزبيدي، **تاج العروس**، ج١٠، ص. ٣٠٨.
(١٤) الأنطاكي داوود، **تذكرة أولي الألباب والجامع للعجب العجاب**، تحقيق: أحمد شمس الدين، المجلد الأول، (بيروت، دار الكتب العلمية)، ص.١٩٦
(١٥) مؤلف مجهول، **أنواع الصيدلة في ألوان الأطعمة، الطبيخ في المغرب والأندلس في عصر الموحدين**، تقديم وتحقيق ومعجمة: عبد الغني أبو العزم، منشورات مركز ودراسات الأندلس وحوار الحضارات، نصوص ودراسات-١-، (البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠٣م)، ص.٢٤٤.
(١٦) الزبيدي، **تاج العروس**، ج٨، ص. ١٦-١٧.
(١٧) مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، مكتبة الشروق الدولية، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٤م)، ص.٨١٤.
(١٨) سورة محمد، الآية ١٥. برواية ورش.
(١٩) جعفر عبد الله، **المعاملات الحرارية في مصانع الألبان**، (بيروت: الدار العربية للنشر، ٢٠٠١م)، ص.٢٠.
(٢٠) مؤلف مجهول، **أنواع الصيدلة في ألوان الأطعمة**، ص.٣١٤
(٢١) المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، ج٦، ص.٣٠٣.
(٢٢) مؤلف مجهول، **أنواع الصيدلة في ألوان الأطعمة**، ص.٢٧٤.
(٢٣) نفسه، ص.٢٨٨.
(٢٤) نفسه، ص.٢٨٨.
(٢٥) سورة التين، الآية ١. برواية ورش.
(٢٦) مؤلف مجهول، **أنواع الصيدلة في ألوان الأطعمة**، ص.٢٨٧.
(٢٧) نفسه.
(٢٨) ابن منظور، **لسان العرب**، مجلد ١٣ (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٤م)، ص. ٥٤٣.
(٢٩) قلعجي (محمد رواس) وآخرون، **معجم لغة الفقهاء**، ص. ٣٩٥.
(٣٠) الربوة (شيخ)، **نخبة الدهر في عجائب البر والبحر**، (ستراسبورغ: مطبعة الأكاديمية الإمبراطورية ،١٨٦٥م)، ص. ١٢٧. للمزيد عن مفهوم الماء، يُنظر، بنحمادة سعيد، **الماء والإنسان في الأندلس خلال القرنين ٧-٨هـ - إسهام في دراسة المجال والمجتمع والذهنيات**، (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٧م)، صص.١٧-٢٦.
(٣١) ابن القيم (محمد)، **الطب النبوي**، (بيروت: دار الفكر، د.ت)، ص.٣٠٢.
(٣٢) ابن البيطار (عبد الله)، **الجامع لمفردات الأدوية والأغذية**، (القاهرة: المطبعة الأميرية، بولاق، ١٨٧٤م)، ص. ١٢٧.
(٣٣) **ابن وهب (عبد الله)، المجموع المذهب في أجوبة الإمامين ابن وهب وأشهب**، جمع وتوثيق وتقديم: محمد لحمر، (الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دعوة الحق، العدد ٢٠، ٢٠٠٩م)، ص.١٢٣.
(٣٤) الرازي (أبو بكر)، **الحاوي في الطب**، مراجعة وتصحيح: محمد محمد إسماعيل، ج٥، (بيروت: منشورات دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م)، ص.٧٤١.
(٣٥) ابن سليمان إسحاق، **الأغذية والأدوية**، تحقيق: محمد الصباح، (بيروت: مؤسسة عز الدين للنشر والطباعة، ١٩٩٢م)، ص.٥٩٨.
(٣٦) ابن سليمان، **الأغذية والأدوية**، ص.٥٩٨.
(٣٧) نفسه، ص.٥٩٩.
(٣٨) نفسه، ص.٦٠٠.
(٣٩) ابن أبو الجزار إبراهيم، **طب الفقراء والمساكين**، تحقيق وجيهة كاظم آل طمعة، (طهران: مؤسسة مطالعات إسلامي، ١٩٩٤م)، ص.٤٢.
(٤٠) بلكامل البيضاوية، **الماء: أنواعه واستعمالاته في المداواة من خلال كتاب" أمراض المريء والمعدة"** لأبي بكر محمد زكريا الرازي، دعوة الحق، العدد ٣٩٢، (المغرب: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ٢٠٠٩م) ص. ١٣١-١٣٨.
(٤١) ابن أبي زرع، ابن أبي زرع علي الفاسي، **الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس**، (الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقة، ١٩٧٢م)، ص: ٣٥.
(٤٢) الخوارزمي أبو عبد الله محمد، **مفاتيح العلوم**، (بيروت: دار المناهل، ٢٠٠٨م)، ص.١٥٣.
(٤٣) البرزلي (أبو القاسم بن أحمد البلوي)، **جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام**، تحقيق: محمد الحبيب الهيلة، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٢م)، ج٣، ص. ٢٢١.
(٤٤) نفسه، ج١، ص.٣٠٧.
(٤٥) الزجالي أبو يحيى عبيد الله، **أمثال العوام في الأندلس**، تحقيق وشرح ومقارنة محمد بن شريفة، ج٢، (فاس: مطبعة محمد الخامس الثقافية والجامعية، ١٩٧٥م) ص.٢٣.

(٤٦) نفسه، صص. ١٠١-٢٣.

(٤٧) الخطابي محمد العربي، **الأغذية والأدوية عند مؤلفي الغرب الإسلامي، مدخل ونصوص**، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٠م)، ص.١٠٨.

(٤٨) نفسه، ص.٢٦٧.

(٤٩) نفسه، ص.١٠٩.

(٥٠) ابن رزين التجيبي علي، **فضالة الخوان في طيبات الطعام والألوان صورة من فن الطبخ في الأندلس والمغرب في بداية عصر بني مرين**، حققه وقدم له: ابن شقرون محمد، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٤م)، صص.٤-٥

(٥١) الخطابي، **الأغذية والأدوية**، ص.٢٦٧.

(٥٢) السقطي، **آداب الحسبة**، ص. ٣٤.

(٥٣) الخطابي، **الأغذية والأدوية**، ص.١٠٩.

(٥٤) نفسه، ص. ١٠٩.

(٥٥) سورة النحل: الآية ٦٩. برواية ورش.

(٥٦) الخطابي، ص. ١٢٥.

(٥٧) الخطابي، ص. ١٢٥.

(٥٨) نفسه، ص. ٢٦٥.

(٥٩) السقطي، **آداب الحسبة**، ص. ٣٤.

(٦٠) ابن أبي زيد (محمد عبد الله بن عبد الرحمن القيرواني)، **النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات**، تحقيق: محمد الأمين بوخبزة وآخرون، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٩م)، ج ١٤، ص. ٢٨٩.

(٦١) المجدوب عبد العزيز، **الصراع المذهبي بإفريقية إلى قيام الدولة الزيرية**، (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٥م)، صص.٧٥-٧٦.

(٦٢) ابن جزي محمد بن أحمد الغرناطي، **القوانين الفقهية**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ، د.ت)، ص.١١٧.

(٦٣) ابن بشكوال عبد الملك، **الآثار المروية في الأطعمة السرية والآلات العطرية**، تحقيق وتخريج ودراسة: أبو عمان محمد ياسر الشعيري، (الرياض: أضواء السلف، ٢٠٠٤م)، ص. ٢٣٨.

(٦٤) الخطابي، **الأغذية والأدوية**، ص. ١٩٧.

(٦٥) ابن البيطار، **الجامع لمفردات الأدوية والأغذية**، ص. ١٤٠.

(٦٦) الخطابي، **الأغذية والأدوية**، ص. ١٩١-١٩٢.

(٦٧) الونشريسي، **المعيار**، ج ١١، ص. ٨٤.

(٦٨) الخطابي، **الأغذية والأدوية**، ص.٤٦٧.

(٦٩) حافظي علوي، **واحات بلاد المغرب من القرن ٤م- ٨ه**، ج٣، ص.١٠٩٥.

(٧٠) الخطابي، **الأغذية والأدوية**، ص. ١٢٩.

(٧١) حافظي علوي، **واحات بلاد المغرب من القرن ٤م- ٨ه**، ج٣، ص.١٠٩٧.

(٧٢) نفسه، ص.١٠٩٥.

(٧٣) الونشريسي (أبو العباس أحمد بن يحيى)، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، تخريج مجموعة من الفقهاء، إشراف محمد حجي، (منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ١٩٨١م، دار الغرب الإسلامي، بيروت)، ج ١١، ص. ٨٤.

(٧٤) ابن الحاج، **المدخل**، ج٣، ص.١٤٣.

(٧٥) الأُتن: البن الرائب.

(٧٦) ابن حبيب عبد الملك السلمي، **طب العرب**، تحقيق وتخريج وتقديم: بدر العمراني الطنجي،(بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٧م)، ص.٦٤.

(٧٧) الونشريسي، **المعيار**، ج ٦، ص. ٣١١.

(٧٨) الخطابي، **الأغذية والأدوية**، ص. ١٧٢.

(٧٩) ابن سليمان، **الأغذية والأدوية**، ص. ٥٦٠.

(٨٠) ابن سليمان، **الأغذية والأدوية**، ص. ٥٦٠.

(٨١) الونشريسي، **المعيار**، ج ١١، ص. ٨٣.

(٨٢) الخطابي، **الأغذية والأدوية**، ص٢٦٥.

(٨٣) ابن سليمان، **الأغذية والأدوية**، ص.٦٥٦.

(٨٤) ابن سليمان، **الأغذية والأدوية**، ص. ٥٥٤.

(٨٥) ابن بشكوال، **الآثار المروية في الأطعمة السرية والآلات العطرية**، ص. ١٤٦-١٥٢.

(٨٦) الخطابي، **الأغذية والأدوية**، ص. ٢٦٨.

(٨٧) العزفي محمد بن يحيى بن أبي طالب عبد الله العزفي، **الاكتفاء في طلب الشفاء**، (الرباط: مخطوط بالخزانة الحسنية)، ضمن مجموع رقم: ١٠٤٤، عاش بسبتة، الكتاب يضم في ثناياه الأمراض التي تصيب جسم الإنسان من الرأس إلى القدم، ويذكر فيه وسائل العلاج في عشرين بابا توفي سنة ٧٦٨ه. يُنظر: لسان ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، ج٣، ص.١١.

(٨٨) النقرس: ورم في المفاصل لمواد تنصب إليها ولاسيما مفصل الإبهام الذي يسمى نقروس، ومن هذا اللفظ أخذت تسمية النقرس الذي يصيب مدمني الخمر آكلي الدجاج وغيره من الأطعمة الناعمة والشهية، يُنظر الخوارزمي، **مفاتيح العلوم**، ص. ١٥٦.

(٨٩) العامري محمد بشير، **دراسات في جوانب أبحاث حضارية أندلسية في العلوم والفنون**، ضمن كتاب دراسات حضارية في التاريخ الأندلسي، (عمان: دار غيداء للنشر والتوزيع،٢٠١٢م)، ص.١٧٨.

(٩٠) العجلاني محمد بن قاسم، **رسالة في حفظ الصحة ومعالجة الأمراض**، مخطوط ضمن مجموع رقم :٦٤٩٩ (الرباط: المكتبة الحسنية).

(٩١) الخطابي، **الأغذية والأدوية**، ص.٢٦٤.

(٩٢) نفسه، ص.٤٤٦.

(٩٣) نفسه، **الأغذية والأدوية**، ص.٤٦٧.

(٩٤) ابن وهب، **مجموع المذهب في أجوبة الإمامين**، ص.١٢٣.

(٩٥) الرازي، **الحاوي في الطب**، ج٥، ص.٧٤١.

(٩٦) الوزان، الوزان(حسن)، **وصف إفريقيا**، ترجمة: محمد حجي- محمد الأخضر، (بيروت دار الغرب الإسلامي، ط٢، ١٩٨٣)، ج١، ص. ٨٣.

(٩٧) الشمري غازي، **ابن زهر الأندلسي رائد التجريب**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٦م)، ص. ١٦٠.

(٩٨) الونشريسي، **المعيار**، ج ٦، ص. ٣١١.

(٩٩) ابن سليمان، **الأغذية والأدوية**، ص. ٥٦٠.

(١٠٠) نفسه، ص. ٥٦٠.

(١٠١) الخطابي، **الأغذية والأدوية عند مؤلفي الغرب الإسلامي**، ص. ١٧٢. ٢٦٥.

(١٠٢) الوزان، **وصف إفريقيا**، ج١، ص.٢٤٣.

(١٠٣) ابن عبدون، ابن عبدون (محمد بن أحمد)، **رسالة في القضاء والحسبة، ضمن كتاب** "ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب"، تحقيق ليفي بروفنسال، (القاهرة: مطبعة المعهد العلمي للآثار الشرقية، ١٩٥٥م)، ص. ٤٧.

(١٠٤) ابن الحاج، **المدخل**، ج٤، ص.١٤٣.
(١٠٥) ابن زهر أبو مروان عبد الملك، **التيسير في المداواة والتدبير**، تحقيق: ميشيل الخوري، ج٢، (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٣) ص. ٤٤٦.
(١٠٦) الشقوري محمد بن علي اللخمي، **النصيحة**، ضمن كتاب ثلاث رسائل أندلسية في الطاعون الجارف، تحقيق: محمد حسن، منشورات المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، (قرطاج: بيت الحكمة، ٢٠١٣م)، ص. ٢٦٣.
(١٠٧) الونشريسي، **المعيار**، ج ٦، ص. ٣١١.
(١٠٨) العجلاني، م.س، مخطوط بالخزانة الحسنية، الرباط، ضمن مجموع ٦٤٩٩.
(١٠٩) ابن حبيب عبد الملك السلمي، **طب العرب**، ص.١٦.
(١١٠) النويهي عبد السلام محمد، **موسوعة الحضارة الإسلامية علم النبات والصيدلة عند العرب**، (القاهرة: د.ط، د.س) ص. ١٧٣.
(١١١) الخطابي محمد العربي، **الطب والأطباء في الأندلس الإسلامية**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨م)، ج١، ص. ٢٨٤.
(١١٢) النباهي أبو الحسن المالقي، **تاريخ قضاة الأندلس**، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٣م)، ص. ٩٨-٩٩.
(١١٣) الخطابي، **الطب والأطباء**، ج١، ص.٥٨.
(١١٤) ابن البيطار، **الجامع لمفردات الأدوية والأغذية**، ج١، ص. ٦٠.
(١١٥) عاقر قرحا: نبات له ساق وورق وإكليل يشبه إكليل السنيث، وزهر شبيه بالشعر، ابن البيطار، **الجامع لمفردات الأدوية والأغذية**، ج٣، ص. ١١٥.
(١١٦) ابن البيطار، **الجامع لمفردات الأدوية والأغذية**، ج٣، ص. ١١٦.
(١١٧) نفسه، ج٤، ٥٥.
(١١٨) أبي داوود سليمان بن حسان الأندلسي، **طبقات الأطباء والحكماء**، تحقيق: فؤاد سيد، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥م)، ص.٨٩.
(١١٩) السقطي، **آدب الحسبة**، ص. ٤١-٤٦.

دراسات

ISSN: 2090 – 0449 Online
ARCIF Arab Citation and Impact Factor, [Q3].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.43].

معاقرة الخمور في الأندلس
بين التأثيم الشرعي والواقع التأريخي



أ.د. قاسم عبد سعدون الحسيني

أستاذ تاريخ المغرب والأندلس

قسم التاريخ – كلية التربية

جامعة ميسان – جمهورية العراق

مُلَخّصْ

فتح المسلمون الأندلس سنة ٩٢هـ/٧١١م، بروحٍ جهادية مفعمة بحب الإسلام والالتزام بتعاليمه الدينية، إلا أنَّ النواحي الروحية والإيمانية انحدرت في العصور التالية للفتح حتى أستمر كثير من أهل الأندلس في بعض هذه العصور على ارتكاب المحرمات (كشرب الخمر) والموبقات، لذلك اشتهر كثير من الأندلسيين بولعهم الشديد لشرب الخمر وشاعَ شربه بين طبقات الخاصة والعامة، وعمت مجالس الشرب كثيرًا من إنحاء الأندلس، ولعلَّ ذلك يُعد مؤشرًا لحياة الترف والبذخ والانحلال الأخلاقي الذي كان يعيشهُ الفرد الأندلسي، وأصبح الخمر علامة في المجتمع الأندلسي ومرآة عاكسة في نظم القصائد الشعرية فظهر أدب الخمريات الذي كان له شعرائه الخاصين به.انتشرت ظاهرة شرب الخمر في الأندلس وترنح في شوارعها السكارى دون أنَّ ينهاهم أحد عن أفعالهم، إذ كان الحكام يكتفون بكف أذى هؤلاء المترنحون عن العامة فقط، وقد شُرب الخمر على نهر أشبيلية دون نهي، ولا منتقد له، ما لم يؤد السكر إلى شر وعربدة، وقد علَّل البعض شيوع هذهِ الظاهرة في المجتمع الأندلسي بأنَّ طبقة العامة لم تفعل ذلك إلا لتغطية المشاكل والصعوبات التي أعترضها في حياتها اليومية، أما طبقة الخاصة فأنها كانت تلجأ إلى هذه الظاهرة لأنها ترى فيها دليلاً رمزيًا على السلطة والبذخ وحياة الترف. ولعلَّ هؤلاء المعاقرين عللوا ذلك بشكل يتماشى مع فلسفتهم الدنيوية غير آبهين بعقوبتها في الآخرة، اعتقادًا منهم بأن الحياة قصيرة وعليهم استغلالها، والعيش بسرور والابتعاد عن الهم لأنّهُ يؤدي بالإنسان إلى الأسى والحزن. عُرفت ظاهرة شرب الخمر انتشارًا واسعًا بين أوساط المجتمع الأندلسي وهو ما تبرره بشكل جلي مختلف المتون المصدرية التي أرخت لها، على أنَّ ما أحاط بها من متغيرات وظروف سياسية واجتماعية واقتصادية، جعلت من كل الإجراءات المتخذة من قبل السلطة قاصرة عن معالجتها إلا في حدود النهي، وقد انتظمت الدراسة بمقدمة ومبحثين وخاتمة، مُتخذين من المنهج التاريخي التحليلي وسيلة للوصول إلى نتائجٍ تاريخية يمكن الاعتماد عليها .

بيانات الدراسة:

تاريخ استلام البحث: ١٦ مارس ٢٠٢٣
تاريخ قبـول النشـر: ٢٣ مايو ٢٠٢٣

كلمات مفتاحية:

تاريخ الأندلس؛ فقهاء الأندلس؛ الخمر؛ شبه الجزيرة الإيبيرية؛ العنب؛ أشبيلية.

معرِّف الوثيقة الرقمي: 10.21608/KAN.2023.332768 

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

قاسم عبد سعدون الحسيني. "معاقرة الخمور في الأندلس بين التأثيم الشرعي والواقع التأريخي".- دورية كان التاريخية.- السنة السادسة عشرة- العدد الستون؛ يونيو ٢٠٢٣. ص ٩٣ – ١١٠.

Corresponding author: ukm_2012@yahoo.com
Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com
Egyptian Knowledge Bank: https://kan.journals.ekb.eg
Twitter: http://twitter.com/kanhistorique
Facebook Page: https://www.facebook.com/historicalkan
Facebook Group: https://www.facebook.com/groups/kanhistorique

مُقدِّمَةُ

فتح المسلمون الأندلس سنة ٩٢هـ/٧١١م، بروحٍ جهادية مفعمة بحب الإسلام والالتزام بتعاليمهِ الدينية، إلا أنَّ النواحي الروحية والإيمانية انحدرت في العصور التالية للفتح حتى أستمر كثير من أهل الأندلس في بعض هذهِ العصور ارتكاب المحرمات لاسيما شرب الخمر[١] وغيرها من الموبقات، لذلك فقد عُرف كثير من الأندلسيين بولعهم الشديد بشرب الخمر وشاعَ شربهِ بين كثير من طبقات الخاصة والعامة، وعمت مجالس الشرب أغلب إنحاء الأندلس[٢]، ولعلَّ ذلك يُعبر عن حياة الترف والبذخ والانحلال الأخلاقي الذي كان يعيشهُ الفرد، حتى بات الترف علامة مميزة للمجتمع الأندلسي.

انتشرت ظاهرة شرب الخمر في الأندلس وترنح في شوارعها السكارى دون أنَّ ينهاهم أحد عن أفعالهم فقد كان الحكام يكتفون بكف أذى السكارى عن العامة فقط، وكان نهر إشبيلية[٣] وواديها، مكانًا مفضلاً عند هؤلاء السكارى لذلك وصف الشقندي[٤]، وادي إشبيلية وما يحدث بهِ من انحرافات خُلقية قائلاً: ((وقد سعد هذا الوادي بكونه لا يخلو من مسرة، وأنّ جميع أدوات الطرب وشرب الخمر فيه غير منكر لا ناهٍ عن ذلك ولا منتقد، ما لم يؤد السكر إلى شر وعربدة،...، قد مرنوا على ذلك فصار لهم ديدنًا حتى صار عندهم من لا يبتذل فيه ولا يتلاعن ممقوتًا ثقيلاً))[٥]، وقد شُربَ الخمر دون نهي ولا منتقد له، ما لم يؤد السكر إلى شر وعربدة[٦]، وقد علَّل البعض شيوع هذهِ الظاهرة في المجتمع الأندلسي بأنَّ طبقة العامة لم تفعل ذلك إلا لتغطية المشاكل والصعوبات التي أعترضها في حياتها اليومية[٧]، أما طبقة الخاصة فأنها كانت تلجأ إلى هذهِ الظاهرة لأنها ترى فيها دليلاً رمزيًا على السلطة والبذخ وحياة الترف[٨]. ولعلَّ هؤلاء المعاقرين للخمر كانت فلسفتهم في هذا الأمر فلسفة دنيوية بحته غير آبهين بعقوبتها في الآخرة، اعتقادًا منهم بأن الحياة قصيرة وعليهم استغلالها، والعيش بسرور والابتعاد عن الهم لأنهُ يؤدي بالإنسان إلى الأسى والحزن.

أولاً: معاقرة الخمور في الأندلس بين تهوين المادح وتهويل القادح

عُرفت ظاهرة شرب الخمر انتشارًا واسعًا بين أوساط المجتمع الأندلسي وهو ما تبرره بشكل جلي مختلف المتون المصدرية التي أرخت لها، على أنّ ما أحاط بها من متغيرات وظروف سياسية واجتماعية واقتصادية، جعلت كل الإجراءات المتخذة من قبل السلطة إجراءات قاصرة عن معالجتها إلا في حدود النهي، ولا مراء من القول أنَّ تفشي هذهِ الظاهرة ما هو إلا دليل على وجود خلل كبير في المنظومة القيمية والأخلاقية للمجتمع الأندلسي متجاوزة بذلك سلطة المقدس والتحريم المرتبط بها. ومما يزيد الأمر تعقيدًا وخطورة. أنَّ هذا السلوك لم يكن مقتصرًا على الرجال بل مارستهُ بعض النساء أيضًا فهذهِ ولادة بنت المستكفي[٩]، جلست مع ابن زيدون[١٠] في مجلس لهو وشراب وحدث سوء تفاهم بينهما حتى قال ابن زيدون:

فبتنا على العتاب في غير اصطحاب
ودم المدام مسفوك ومأخذ اللهو متروك[١١].

كما كان للجواري نصيب من هذه الظاهرة، فقد كُنَّ يشربنَّ الخمر وسط جلسات سُمرَ[١٢]، وليالٍ حمراء وهذا أنَّ دل على شيء فإنما يدل على مستوى الانحراف الكبير الذي وصل إليهِ المجتمع الأندلسي.

ترتب على تعاطي الخمور آثارًا اجتماعية كبيرة، فالمخمور شخص فقد عقلهِ ودخل في حالة إلا وعي، لذلك فأنهُ يقدم على أفعال مشينة ويقع فيما لا يُحمد عقباه من انتهاك للحرمات، وفعل المنكرات، فعلى حد قول ابن سعيد ((الشريبة مفتاح لكل فسوق))[١٣].

لم تخلو الاحتفالات والأعراس والمناسبات من ظاهرة شرب الخمر، فقد حذر ابن عبدون[١٤] مما يقدم عليهِ المخمور في هذهِ المناسبات، لذلك كان يرى أنّ يُجرد هولاء من أسلحتهم قبل أنّ يشربوا الخمر، كذلك ورد في الروايات التاريخية أنَّ هناك جماعة من الشباب عرفوا بالشر والفساد وكانوا سكارى فتهجموا على دار وكسروا بابها، ونهبوا ما كانَّ فيها، وضربوا صاحب البيت حتى قاربَ على الموت، ولم تتوقف أفعال متعاطي الخمور عند

هذا الحد بل تصل الأمور في بعض الأحيان إلى حد الاستهتار بالدين والإقدام على سب النبي محمد صلى الله عليهِ وعلى آل بيته وسلم[١٥]، لا بل تعدى الأمر إلى انتهاك عرض المحرمات في البيت الواحد والوقوع في زنا المحارم، فقد تعرضت امرأة لابنها وهو سكران حتى وطئها فحملت منهُ وأنجبت، طفلة منه وأخفتها حتى كبرت ثم أدخلتها للبيت في ما بعد على أنها جارية، أنكحتها من ابنها على أنها أجنبية دون أنَّ يعلم أنها ابنته من الزنا فأنكحها وولدت[١٦]، وكذلك ليس ببعيد عن ذلك أنّ يقدم الرجل السكران على تطليق زوجتهِ دون أن يشعر لأنهُ في حالة سكر، وقد سجلت بعض كتب النوازل مثل هذهِ الحالة[١٧].

أنَّ عادة شرب الخمر قد عُرفت في المشرق منذ الجاهلية، وبقيت رواسبها في ذلك المجتمع رغم تحريم الإسلام لها، لذا فأنَّ انتشار هذهِ العادة بين مسلمي الأندلس لم تكن بسبب وفرة الكروم بكثرة، واحتكاكهم بالنصارى واليهود، بل هي عادة تأصلت فيهم، لكن الجديد الذي طرأ على هذهِ العادة هي تفشيها بشكل كبير، حتى أنَّ الفقهاء ملوا من معاقبة المخمورين[١٨].

أما فيما يخص صناعة الخمور في الأندلس فيبدو أنَّ زراعة الكروم كانت منتشرة في شبه الجزيرة الأيبيرية قبل وصول المسلمين إليها، وكان يزرعها بلا شك كثير من الأسبان وتُستخدم لصناعة الخمور لدرجة أنَّ المصادر التاريخية جادت بمعلومات مهمة عن المراكز والمدن التي اشتهرت بهذهِ الصناعة في الأندلس مؤكدة أنَّ بعض المسلمين احترفوا حرفة صناعة الخمر وبيعه، ومما شجعهم على ذلك مجاورتهم للنصارى الأسبان، مستغلين تسامح السلطات القضائية في الأندلس.

اشتهرت بعض المدن الأندلسية بصناعة الخمر وبيعهِ ومنها : مدينة مالقة[١٩] التي عُرفت بخمرها الجيد إذ كان خمرها أفضل الخمور وأشهرها في الأندلس[٢٠]، ومدن بلنسية[٢١] ومرسية[٢٢] ولورقة[٢٣]، حيث اشتهرت هذهِ المدن بخمرتها الجيدة وكثرة صناعتها للخمور[٢٤]، وإلى جانب هذهِ المدن لم تكن مدينة إشبيلية بعيدة عن هذه الصنعة فقد اشتهرت هي الأخرى بصناعتها للخمور [٢٥]، يضاف إليها مدينتي: لقنت[٢٦] وميورقة[٢٧]، دون أن ننسى ما اشتهرت بهِ مدينة باغة[٢٨] في كثرة أعنابها وجودة خمورها[٢٩]، أما مدينة شقندة[٣٠] فهي الأخرى كانت فيها أماكن لصناعة الخمور وفيها سوقًا للخمر، وكانت جميع حاناتها تتزود منهُ[٣١]. ولا نجانب الصواب أنَّ نحنُ ذهبنا للقول بأنَّ صناعة الخمور في الأندلس لم تقتصر على الاستهلاك الشخصي، بل وجهت كذلك للتسويق حيث وجدت أماكن متعددة أرتادها المعاقرين للخمور أيضًا ومنها الحانات المنتشرة في بعض المدن الأندلسية: كقرطبة[٣٢]، إشبيلية، ماردة[٣٣] وطليطلة التي أوكلت إدارتها للنساء النصرانيات، كما أنها انتشرت قرب الأديرة[٣٤]، ولعلَّ ذلك مؤشرًا واضحًا على مدى تأثر المجتمع الأندلسي بتقليد النصارى الإسبان في معاقرة هذهِ الظاهرة.

رغم الجهود الكبيرة التي بذلتها بعض الحكومات الإسلامية التي حكمت الأندلس في محاربة معاقرة الخمور، إلا أن هذهِ الظاهرة انتشرت انتشارًا كبيرًا بين أوساط المجتمع الأندلسي، حتى عجزت هذهِ الحكومات من منعها بشكل قطعي، لذلك انتشرت تجارة الخمور في الأندلس انتشارًا واسعًا، وكانت في أغلب الأحيان تباع خفية، خوفًا من الرقابة الشديدة التي فرضت على هذهِ المنتجات.

وردت إشارات مختلفة من بعض المؤرخين تشير إلى بعض أصناف الفواكه التي كان الأندلسيون يصنعون منها الخمور، فمثلاً غرناطة[٣٥] اشتهرت بزراعة العنب وتوفره، الأمر الذي ساعد على انتشار صناعة الخمور فيها[٣٦]، علمًا أن فاكهة العنب لم تكن هي المادة الخام الوحيدة لصناعة الخمر، إذ صنع الأندلسيون الخمر من فواكه أخرى كالتين[٣٧] والزبيب والتمر والعسل، وكذلك من القمح والشعير[٣٨]، ومهما تعددت مصادرها يبقى المعمول من العنب هو أفضلها وأكثرها انتشارًا في الأندلس، وكانت تعرف بالرب، وهذا المشروب إذا لم يُغلى كثيرًا لم يكن مسكرًا ويسمى بالرب الحلال وهو طبيخ عنب خالص فقط[٣٩]، وهنالك نوع يدعى شراب أنزير وهو شراب حلو المذاق لكنهُ يفعل بشاربهِ ما يفعله الخمر صنعهُ الأندلسيون من عصير العنب الحلو المطبوخ على النار الهادئة إلى أنّ يفقد منهُ الثلث ويشرب بعدها واعتبروا هذا النوع مشروبًا حلالاً[٤٠]، ومهما

وصفت لنا كتب الأغذية وحفظ الصحة من وصف الخمر بقولها أنها حارة، فضلاً عن ذكر مؤثراتها الصحية إلا أننا نقف أمام فراغ كبير فيما يخص طريقة صناعتها[٤١].

أما أدوات الخمر كالكؤوس والدنان فقد أشار ابن بسام إلى أنَّ العصر الموحدي (٥٤١-٦٢٠هـ /١١٤٦-١٢٢٣م) شهد تأنقًا وتفننًا في صناعة كؤوس الخمر فهي على هيئات وأشكال مختلفة منها: الشكل الصنوبري، وهي منجمة بالذهب، وكانت عندما تملأ بالخمر تغرب الناظرين إليها من مدمنيها حتى قيل:

وكأس من الليلِ مخلوقة

تبدت من التبر فيها النجوم[٤٢]

تعلقَّ شعراء الأندلس بوصف الخمر وارتبطوا بها ارتباطًا روحيًا وأخذوا يصورون مشاعرهم حاملين عبق النشوة واللذة، ولم يكتفوا عند هذا الحد، بل وصفوا جانبها الحسي والمادي فذكروا في إشعارهم كؤوسها التي كانت تزيدها جمالاً ورونقًا وأقداحها كانت مصنوعة من فضة، أو زجاج بأشكال منقوشة وملونة تحمل إشراقة الشمس وضوء النجم والقمر المنير[٤٣].

ترنح المخمورون في الشوارع نتيجة سكرهم، وهذا يدل على أنهم كانوا يخرجون لاماكن مخصوصة يسكرون بها، وليس في بيوتهم رغم أنهم كانوا يتعرضون لعقوبة الجلد فيروى بأن فتى الشكل والهيأة كان مارًا بأحد شوارع قرطبة، يترنح سكرًا، فرآه صاحب شرطة قرطبة المدعو عبد الله القرطبي[٤٤]، فأمر بحدهِ فقال له الفتى متبجحًا ومصرًا على معصيتهِ أنشدك الله من الذي يقول:

إذا عاب شرب الخمر في الدهر عائبٌ

فلا ذاقها من كان يومًا يُعيبها[٤٥]

وبالعودة إلى الأماكن التي ارتادها معاقري الخمور في شربهم للخمر، لم تقتصر على ما سبق ذكره من أماكن، بل حتى المقابر لم تسلم من ممارستهم لهذهِ الظاهرة، فقد كانت المقابر من الأماكن التي أرتادها المعاقرون للخمر، فاتخذوا من مقبرة إشبيلية مكانًا آمنًا لتعاطي الخمر فيها وفوق قبور الأموات، غير آبهين لحرمة المكان، وهــــذا ما أكده أبن عبدون قائلاً: ((وأقبح ما في مقبرتها وبها يعاب أهل بلدنا، السكنى على ظهور الموتى لقوم يشربون الخمر))[٤٦]، وهذا أنَّ دل على شيء فإنما يدل على عدم احترام هكذا أماكن أوجب الإسلام فيها أن تحترم وتصان حقوق الأموات إذ قال النبي الأكرم (ﷺ) (لا تصلوا إلى القبور ولا تجلسوا عليها) [٤٧]، فكيف بمعاقري الخمر يجلسون في المقابر ويتناولون الخمر فأي معصية هذهِ ؟

وصف الخمر في الأندلس

يُعد وصف الخمر في الأندلس امتدادًا طبيعيًا لما وجد من وصف عند المشارقة منذُ القدم، ومع أخذ أهلها منحى اللهو والمُجون، لذا فاتساع هذا اللون كان أمرًا طبيعيًا في الأندلس مستلهمين من الخمر صورًا شعرية جسدوا فيها مجالسهم الخمرية، وما يدور فيها من رقص وغناء ووصف ساقي الخمر الذي مثل بدورهِ بؤرة الانجذاب نحو ذلك المجلس وأمسى عنصرًا من عناصرها، ناهيك عن وصف الطبيعة التي ارتبطت به تمام الارتباط وسط معاقرة كأس خمر على يد ساقٍ جميل، ولم يكتفِ الشعراء عند هذا الحد بل أخذ احدهم، يصف رائحة الخمر ومذاقها قائلاً:

وصفراء لولا نفحها ومذاقها

لقت نضارًا في الأباريق ذائب

من الماء فيها للحباب عمائم

وللنور منـــــها للأكف ذوائب[٤٨]

يبدو أنَّ لمجالس الشرب والأدب والمجون لها أثرًا كبير في شيوع الشعر الواصف للخمر إذ برع الأندلسيون في وصف خمرياتهم وليالي أُنسهم ومجالسهم الخمرية، ووصفوا الخمر فهي عندهم: تبرية، صفراء، أو حمراء ووردية اللون حسب وصف الشاعر ابن حصن الأشبيلي[٤٩] الذي قال:

قم ياغلام فسقينها واطرب

واشرب عتبت عليك إن لم تشربِ

من قهوة صفراء ذات أسرة

في الكـــــأس تأنق ائتلاق الكوكبِ[٥٠].

ولم يكتفِ شعراء الأندلس بهذهِ الأوصاف فقط، بل وصفوا تأثيرها على نفسية الفرد بعد شربها، من حيث إحساسهِ بأنها تجعلهُ ملكًا والناس من حولهِ عبيد، إذ انشد أحمد بن محمد البلمي[٥١] شعرًا قال فيهِ:

لانت لنا لكن لها بعقولنا بطش شديد
تبدو وقد نظم المزاج من الحباب لها عقود
وإذا توارت بالحلوق بدا سناها في الخدود
وكأنني مولى الورى والناس كلهم عبيد[٥٢]

وكذلك وصفوا سقاتها من قيان وجواري وغلمان وتغنوا بمفاتنهم بأجمل الصفات، فالشاعر البلمي يصف كؤوس الخمر ويشبهها باللآلئ في قولهِ:

ومدامة ورسية أعملتها
عرضت على بشربها أعمالي
فكؤوسها بصفائها كالآلئ
وشـــــرابها في حـــتــوفها كالآلِ[٥٣]

ولقد كان لبعض شعراء الأندلس جرأة عجيبة في مدح الخمور ووصفها، ولعلَّ هذهِ الجرأة لم يكن لها أنّ تبرز لو لم يكن شرب الخمر وتعاطيهِ منتشرًا بشكل كبير في المجتمع الأندلسي، ففي ترجمة احمد بن محمد الجياني[٥٤]، تظهر لنا جرأته بشكل واضح فهو يقول:

امزجي يا مدام كأس المدام
قد مضى وانقضى ذمام الصيام
وأبي العيد أن ندين بدين
غـير ديـــن الصبا ودين المدام[٥٥]

لقد بالغ الأندلسيون في حبهم للخمر وتعاطيه إلى درجة أنَّ بعضهم أعتبرها جزءًا من حياتهِ، ومن دونها لن يشعر بالراحة والهناء في ظل مجتمع شهد العديد من الفتن والاضطرابات الداخلية فباتت الخمرة ملاذًا للشخص الأندلسي الأمر الذي جسده الشاعر أبو محمد السيد البطليوسي[٥٦] حينما قال:

ســـلّ الهــــــموم إذا نـــبا زمن
بمــــدامة صــفراء كـــالذّهب
مزجت فمن درّ على ذهب
طـــــافٍ ومن حببٍ على لهب[٥٧]

أما الشاعر القلمندر[٥٨]، فقد وصف تعلق البعض بالخمر وإدمانهِ على معاقرتها، وعدم تخليهِ عن ترك الخمر ولأجل ذلك انشد شعرًا قال فيهِ:

جرت منّي الخمر مجـــرى دمي
فـــــجلّ حياتي من سكرها
ومـــهما دجـــت ظـــلمٌ للهموم
فتمزيقها بســـــنى بدرها[٥٩]

وكان يقول:

أنا أول الناس بألا يُترك الخمر لأنني
طبيب أحبها عن علم بمقدار منفعتها[٦٠]

جسدَ شعراء الأندلس خمرياتهم في أماكن تبعث عندهم الخيال الواسع لتجسد الحالة التي كانوا يحسون بها، فقد عقدوا مجالسهم في الحدائق والمتنزهات العامة، أو على ضفاف الأنهار بحيث امتزج موضوع الخمر بوصف الطبيعة امتزاجًا كبيرًا، علاوة على ذكر الطقوس المتبعة في شربها التي يتخللها غلام ساقٍ، أو ساقية شابة وسط أجواء من الطرب والغناء في جو بهيج[٦١]، ولم يغفل شعراء الأندلس عن ذكر أوقات شربهم للخمر والتي تراوحت بين الصباح وهو ما عرف عندهم بكأس الإصباح، وبين الليل الهادئ الجميل الذي يسطع بهِ ضوء القمر ونجوم السماء[٦٢]. لذلك أخذ البعض يصف الخمر بأنهُ بُساط موضوعة الراحة والانبساط وقلما يطيب رضاع الكأس، إلا مع الصديق الشقيق، المشبه بالأخ الشقيق، فهو رضاع ثانٍ ترعى وتحفظ ذمته، وهذا يوم ضربت فيهِ أروقة الأنواء وأعرست الأرض فيهِ بالسماء[٦٣].

وقد استعملت الخمر وأدواتها الشرب للتعبير عن الود والصداقة المتينة بين أبناء المجتمع الأندلسي، وهذا دليل على شدة روابط الصداقة بينهم، ودليل المحبة[٦٤]، وهذا أنَّ دل على شيء فإنما يدل على قيمة الخمر ومكانتها في المجتمع الأندلسي. كذلك أتخذ بعض الشعراء الخمر أداة للعبث بالمقدسات الدينية والاستخفاف بالدين الإسلامي، وقيمهِ كالصلاة والحج والصيام، فهذا الشاعر يوسف بن هارون الرمادي[٦٥]، يتحدث عن جودة الخمر وإسراع الشرب إليها

وازدحامهم حولها شبه بازدحام الناس في عرفات، مفضلاً السكر والانتشاء بها عن الصلاة، ولذلك انشد شعرًا قال فيه:

إشرب الكأس يانصير وهات
إنَّ هذا النهار من حسناتي
بأبي غرة ترى الشخص فيها
في صفاء أصفى من المرآة
تسرع الناس نحوها بازدحام
كازدحام الحجيج في عرفات[٦٦]

ولم يتوان الأندلسيون عن شرب الخمر في الأديرة، إذ كانت من الأماكن التي ارتادها الأندلسيون وشربوا الخمر فيها[٦٧] ولا سيما أنَّ الخمر كانَّ له حضورًا متميزًا في الطقوس العبادية للنصارى، وقد جسد الشاعر ابن حمديس الصقلي[٦٨] ذلك بالقول:

وراهبة أغلقت ديرها
فكنا مع الليل زوارها
هدانا إليها شذا قهوة
تذيع لانفك أسرارها [٦٩]

يتضح مما تقدم أنَّ اهتمام شعراء الأندلس بوصف الخمر والولع بها، يعود لحبهم الشديد لها فما كان من ذلك، إلا أنَّ احتلت قصائدهم الخمرية مركز الصدارة في اهتماماتهم الشعرية.

ثانيًا: معاقرة الخمور في الأندلس بين التأثيم الشرعي والواقع التاريخي

حفلت كتب التاريخ بروايات تاريخيةٍ تخص إجراءات السلطة في التعامل مع معاقرِي الخمور، تراوحت بين رفض هذه الظاهرة، والتعاطي مستغلين مظاهر الراحة والترف وجمال الطبيعة في الأندلس. فمن أقبلوا على معاقرتها من رجالات الطبقة السياسية الأوائل الصميل بن حاتم[٧٠]، حيث عُرف عنه خمارًا لا يبيت ليله إلا وهو سكران[٧١].

أما عبد الرحمن الداخل (١٣٨- ١٧١هـ /٧٥٥-٧٨٧م)[٧٢] فقد كان لهُ موقفًا مغايرًا من ذلك فيذكر أنَّهُ جيءَّ أليهِ بخمرٍ لكنهُ رفض تناولهُ ((ولما خرج من البحر أول قدومه على الأندلس أتوه بخمر، فقال: إني محتاج لما يزيد في عقلي، لا لما ينقصه، فعرفوا بذلك قدره، ثم أهديت إليه جارية جميلة فنظر إليها وقال: إن هذه من القلب والعين بمكان، وإن أنا اشتغلت عنها بهمتي فيما أطلبه ظلمتها، وإن اشتغلت بها عما أطلبه ظلمت همتي، ولا حاجة لي بها الآن، وردها على صاحبها)). ولعلَّ الداخل رفض شرب الخمر لأن الوقت لم يسمح له بتناولهِ حيث إنَّهُ كان بحاجة إلى ما يزيد عقلهِ لا لما يفقده، نظرًا لصعوبة الموقف وما كان يمر بهِ من وضعٍ سياسيٍ حرج.

أما الحكم بن هشام (١٨٠- ٢٠٦هـ/٧٩٦-٨٢١م)[٧٣]، فقد عُرف بمجونهِ وانشغالهِ بشرب الخمر الأمر الذي دفع أهل قرطبة التعرض لهُ ولجنده بالسب والأذى حتى أنَّهُ بلغ الأمر كان ينادى عليهِ عند انقضاء الآذان يا مخمور الصلاة[٧٤].

وإزاء هذهِ المواقف من قبل رجالات السلطة في التعامل مع الخمر كان لبعض حكام الأندلس دورًا واضحًا في الحد من الخمور ومنع انتشارها فقد استفتح الأمير عبد الرحمن الأوسط (٢٠٦- ٢٣٨ / ٨٢١-٨٥٢م)[٧٥]، دولته بهدم فندق كان الخمر يُشرب فيه [٧٦]. وأمر بتغيير المنكرات وأزال المكوس، وأمر بهدم المروس التي تباع فيها الخمر، وهدم دور الفساد، وضرب أهلها وطردهم عن قرطبة[٧٧]. ولعلَّ ذلك مؤشرًا واضحًا أنَّ أماكن بيع الخمور كانت معروفة لدى حكام الأندلس لذا فقد عمل بعضهم على محاربة الخمور والحد من انتشارها.

أما الأمير عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن (٢٧٥-٣٠٠هـ/٨٨٨-٩١٢م)[٧٨]، عُرف بورعهِ وتقواه وتمسكه بتعاليم الدين الإسلامي، وبذل جهدًا كبيرًا في الحد من انتشار الخمور ومنعها (كانت اللذات في أيامهِ مهجورة ولم يشرب قط نبيذًا ولا مسكرًا)[٧٩]. لذلك تراجع تعاطي الخمر في حقبة حكمه تراجعًا كبيرًا، ولم تشهد الأندلس حوادث قام بها هؤلاء المخمورون. ولعلَّ ذلك يعود لاتعاظ الأمير عبد الله من ممارسات الأمير الحكم بن هشام، الذي اكتوى بثورة الفقهاء ورجال الدين في قرطبة الذين ما ادخروا جهدًا لتحريض العامة ضد

حكمه ولهذا أراد الأمير عبد الله أنَّ لا يسير بسيرة والدهِ، وأنَّ يجعل من الفقهاء سندًا لنظامهِ السياسي فكان أول ما بـــدأ به هو محاربة هذهِ الظاهرة.

أما في عصر الخلافة الأموية في الأندلس (٣١٦-٤٢٢هـ/ ٩٢٨-١٠٣٠م)، فيبدو أنَّ ظاهرة شرب الخمر لا قت رواجًا كبيرًا في المجتمع الأندلسي، لا سيما في حقبة حكم الخليفة عبد الرحمن الناصر (٣٠٠-٣٥٠هـ/ ٩١٢-٩٦١م)[٨٠] الذي سمح بشرب الخمر وانتشارها، ((فقد خلت بهِ جارية يومًا من أيام أنسه بالشراب بروضة الزهراء جالسته إلى جنبهِ والكأس قد عملت فيهِ فألح على محياها باللثم، والعض حتى كُلفت من فعلهِ فكسرت طرفها وثنت جيدها عابسة سروره، فأثارت من غضبه ما أمر الخصيان من أجله بملكها وأدنا الشمعة من وجهها وإحرق محاسنها وطمسها...، خمشوا وجهها وإساؤوا إحراقها وقضوا عليها فكانت من أقبح فعلاته))[٨١].

أما الخليفة الحكم المستنصر (٣٥٠-٣٦٦هـ/ ٩٦١-٩٧٦م)[٨٢]، فبدا حكمه بإجراءات صارمة ضد معاقري الخمر، فبعد أنّ كره له العلماء شرب الخمر، هم بقطع شجرة العنب من الأندلس، فقيل لهُ: فإنها تعصر من سواها فأمتنع عن ذلك، بعد أن أخبروه أنها تُعمل (الخمر) من التين وغيرهِ من الفاكهة فتوقف عن ذلك[٨٣].

حاول الخليفة الحكم المستنصر منع الناس من شرب الخمر في جميع الأندلس فأمر بإراقة الموجود من الخمور وشددَ على ذلك[٨٤]، فساد الحزن والأسى عند معاقري الخمور، وأنشد الشاعر الرمادي قصيدته المشهورة أظهر فيهِ توجعهِ لشاربي الخمر قائلاً:

بخطب الشاربين يضيق صدري
وترمضني بليتهم لعمري
وهل هم غير عشاق أصيبوا
بفقد حبائبٍ ومنوا بهجر
أعشاق المدام لئن جزعتم
لفرقتها فليس مكان صبرٍ[٨٥]

شهد المجتمع الأندلسي انفتاحًا كبيرًا في حقبٍ زمنية مختلفة إذ لم تكن هناك محاولات جادة لمنع صناعة الخمور وتطبيق الحد على شاربيها على الرغم من تحريم الإسلام لها، فبعد موت الحكم المستنصر سنة (٣٦٦هـ/ ٩٧٦م)، انتشرت الخمور في أوساط المجتمع الأندلسي انتشارًا واسعًا، فهذا محمد بن أبي عامر الملقب بالمنصور[٨٦] كان يشرب الخمر، ولم يترك هذهِ الظاهرة إلا قبل موتهِ بسنتين الأمر الذي أكدتهُ الرواية التاريخية ((...، لم يزل متنزها عن كل ما يفتن به الملوك سوى الخمر، لكنه أقلع عنها قبل موته بسنتين))[٨٧].

أما ولدهِ عبد الملك المظفر[٨٨] فقد كان لهُ مجلسًا للشراب وليالي أُنس[٨٩]، وكان وزيره عيسى بن سعيد[٩٠]، لا يحب شرب الخمر، فما كان من عبد الملك إلا أنّ استعفاه من ذلك لضعف شـربه، فأمـــكن أعـــــداءه القول فيه لغيبته بما شاءوا، وزاد الأمر حتى تنكر له عـــبد الملك[٩١].

أما عبد الرحمن شنجول[٩٢] فقد افتتح أمره ((بالخلاعة والمجانة فكان يخرج من منية إلى منية،...، مع الخياليين والمغنين والمضحكين مجاهرا بالفتك وشرب الخمر))[٩٣]. ولما تم له ما أراد من ولاية العهد، وأستقل بالملك أخذ في التخليط والفسوق والانتهاك والزنا ثم تجاوز ذلك كله إلى أنْ حمل بعض أصحابه على بعض بحضرته وفي مجلس شرابه[٩٤]، واستمر لا ينتهِ عن شرب الخمر واللواط وأعمال الشر[٩٥].

أنَّ سيرة عبد الرحمن شنجول لا تسمح للناس أنّ يتناسوا أصله، لانغماسهِ في الملذات والانحراف عن الخط الخُلقيَ، تحدث عَنهُ الكثير بشكل حانق حينما سمع المؤذن يقول " حي على الصلاة" فقال: ((لو قال حي على الكأس لكان خيرًا له))[٩٦].

وكان الخليفة محمد بن هشام بن عبد الجبار المعروف بالمهدي[٩٧] قد أظهر الخلاعة والضعف، واستعمل له من الخمر مئة خابية[٩٨] ومائة بوق للزمر، ومائة عود للضرب، وأشترى له صقليا كان يتعشقه ومن النساء جارية يقال لها بستان وأخرى أسمها واجد، وكان لا يفيق من سكر ولايتورع من منكر بالنساء، والملاهي، حتى قال فيه الشعراء شعرا يشمئزون فيه من سلوكه إذ كان يبيت الليل بين مخنثين [٩٩]، وكان دائما في انهماك وانتهاك مظاهر بالفسق وشرب الخمر[١٠٠]. ووصفه

المقري بأنه " كان على العامريين ماجنا فاتكا" ومجالس شربه كانت قائمة[١٠١].

أما عصر الطوائف (٤٢٢-٤٨٤هـ/ ١٠٣٠- ١٠٩١م)، لم يكن بعيدًا عن الانحرافات الخُلقية التي عصفت بالمجتمع الأندلسي إذ تشير الروايات التاريخية مدى انتشار ظاهرة شرب الخمور خلال هذا العصر بين مختلف الشرائح الاجتماعية، الأمر الذي يعطينا مؤشرًا واضحًا إلى ميل الأندلسيين في هذا العصر إلى حياة الدعة والترف وعشق الملذات ومصاحبة الكأس، مخالفين بذلك التحريم الديني للخمر، وعُدت مدينة قرطبة من أشهر مدن الطوائف في البحث عن اللذة واللهو وشرب الخمر، ولعلَّ القارئ لدواوين الشعر يدرك كيف وصف الخمر والتغني بها كان أمرًا مألوفًا عند كثير من شعراء ذلك العصر[١٠٢].

شكلت الخمريات عنصرًا مهمًا في الحركة الشعرية في الأندلس، فهي كانت أكثر فنون الشعر ذيوعًا بين شعراء الأندلس، حتى أنَّ أحدهم أفحش وصف الخمر فأمر الحاكم بقطع لسانه، ولم تكن ظاهرة شرب الخمر مقتصرة على فئة معينة من الناس، بل كان كثير من الناس يقضون لياليهم أيقاظًا يجتمعون على الكؤوس حتى الصباح لدرجة أنَّ بعض من وفد إلى الأندلس من المشارقة أشتكى من عدم استطاعته النوم هناك [١٠٣]، ولعلَّ في هذا القول مبالغة واضحة، إلا أنَّهُ يدل على سوء الحال.

شهدت ظاهرة شرب الخمر انتشارًا واسعًا في عصر الطوائف، ولا سيما بين أوساط الطبقة السياسية، فالمعتضد بن عباد (٤٣٣- ٤٦١هـ/١٠٤١-١٠٦٨م)[١٠٤] كان له كلف بالنساء، وخلط أجناسهنَّ فانتهى في ذلك إلى مدى لم يبلغه أحد من نظرائه[١٠٥]، وكان شغوفًا بشرب الخمر ويأنس في مقارعة الكؤوس ويستلطف النساء وله شعرًا قال فيه:

شربنا وجفن الليل يغسل كحله
بماء صباح والنسيم رقيق
معتقة كالتبر أما نجارها
فضخم وأما جسمها فدقيق[١٠٦]

كذلك يذكر أنَّ مجالس المعتضد كانت عامرة مع ندمائه وكان يتعاطى الخمر بشكلٍ كبير، رغم ذلك لا يخلو مجلس شرابهِ من شروط اللياقة وجمال الذوق وحسن التنسيق، لذلك فانهُ برع في تجسيد الخمريات البديعة، وقد ساعدتهُ قوتهِ الجسمانية على مواصلة أعمال الدولة والقيام بأعباء المُلك مع إدمانه على شرب الخمر، وانصرافهِ للشهوات واللذات، إذ قسمَ حياتهِ لشطرين: شطر لتدبير المُلك، وشطر للمرح واللهو وشرب الخمر[١٠٧]، وبخصوص ذلك انشد شعرًا قال فيه:

لعمرك إني بالدامة قوّال
وإني لما يهوي النّدامى لفعّال
قسمت زماني بين كدّ وراحة
فللرأي أسحار، وللطّيب آصال
فأمسي على اللذات واللهو عاكفًا
وأضحي بساحات الرئاسة أختال[١٠٨]

أما المعتمد بن عباد (٤٦١- ٤٨٤هـ/ ١٠٤١-١٠٩١م)[١٠٩]، لم يكن هو الأخر بعيدًا عن معاقرة الخمر وشربها حتى في أحلك اللحظات، وأنَّهُ خلع نحو ثمانمائة امرأة من أمهات الأولاد وجواري المتعة وإماء الخدمة بالإضافة إلى ولوعهِ بالخمر وانغماسه في الملذات، وكان يقضِ حياتهِ في الترف واللهو وشرب الخمور، وله شعر في مدح الخمر والتفاخر بهِ قال فيهِ[١١٠]:

هذي المدام وهذا النقل من جسدي
غن لنفسك أشعاري بألحاني[١١١]

أما يحيى بن المأمون[١١٢] ملك طليطلة الذي أنشغل بالخلاعة والمجون، ومصادقة النصارى ومهادنتهم، حتى يكون لديهِ متسع للهو واللعب وشرب الخمر، وجمع أموال الرعية، فقد كان يهوى الخمر ويشربه، فإذا علم أنَّ أحدًا بمجلسهِ يهوى شرب الخمر أتى له بهِ[١١٣].

أما خلفاء بني حمود فقد كان منهم من يشرب الخمر، لاسيما يحيى بن علي بن حمود[١١٤]، حيث وقع قتيلاً سنة ٤٢٧هـ/١٠٣٥م، لأنهُ نزل ميدان المعركة مخمورًا، لم يفق بعد من سكره[١١٥]، وهذا خير دليل على انغماسهِ باللهو وشرب الخمر، ولعلَّ كل هذا التهتك يعود نتيجة لضعف الوازع الديني وضياع القيم الأخلاقية، واستئثار أخلاق اللذة والمنفعة الشخصية بكل شيء.

لم يقف تعاطي الخمر عند هذهِ الفئات فقد كانَّ لبعض المتمرسين في السياسة والقيادة حظ من شرب الخمر، ويتضح ذلك واضحًا حينما قدم عبد الله بن جعفر بن الحاج[١١٦] لرئاسة مدينة لورقة، وكان من شاربي الخمر ورغم توليه رئاسة المدينة إلا أنهُ لم ينتهِ عن تعاطي الخمر وشربهِ[١١٧]،، فلما علمَ أهل المدينة بذلك قرروا خلعهِ، ونصبوا عبد الرحمن بن عياض خلفًا له، وحينما حضرته الوفاة أشار الناس عليهِ بتقديم ابنه فرفض ذلك لأنه سمع بأنَّ ابنهِ كان يشرب الخمر ويغفل عن الصلاة[١١٨].

واشتهر عن الأمير محمد بن سعد بن مردنيش[١١٩] أمير شرق الأندلس كان له يومان ينادم كبار الأبطال ومشاهير الفرسان، ومساعير الحرب، فيعاقرهم الخمر ويعاطيهم الكأس، ومعهم قارعوا أوتار الغناء وأواني الخمر[١٢٠]. وبخصوص ذلك انشد أحد الشعراء شعرًا قال فيهِ:

أدر كؤوس المدام والذز
فقد ظفرنا بدولة العز[١٢١]

أما المرابطين فقد كان لهم موقفًا صارمًا من ظاهرة انتشار الخمر، فكانت رسائل أمراء المرابطين تأمر القضاة بالتشديد وكسر دنان الخمر ومتابعة شاربيها، حتى أنَّ آخر أمرائهم الأمير تاشفين بن علي[١٢٢]وجه رسالة إلى القضاة أكد فيها بإراقة دنانها[١٢٣]، وشدد في منعها، وقد كانت هذهِ الرسالة موجهة إلى أهالي بلنسية بصفة عامة بما فيها من أعيان المنطقة وفقائها ووزرائها والصلحاء والأخيار والعامة والتي بينَ فيها حرمة شرب الخمر، وأنَّ شربهِ إثم وحرام، وأنَّهُ يؤدي إلى الفسوق، حاثًا إياهم وضع حد لشرب الخمر في بلنسية وفي جميع إنحاء الأندلس ومما جاء في تلك الرسالة: ((والخمر نزهكم الله من خبائث الأمور التي هي جماع الإثم والفجور والباب المفضي إلى سواكن الفسق والشرور، فاجتهدوا في شأنها وأوعزوا في جميع جهاتكم بإراقة دنانها))[١٢٤]، لذا فرضت السلطات المرابطية رقابة على الحانات، وتابعوها ابتغاء منع بيع الخمور وأمروا قضاتهم بتشديد تنفيذ العقوبة بحق شاربيها[١٢٥]. وعلى الرغم من كل هذهِ الإجراءات الصارمة إلا أن المرابطين فشلوا في منع انتشار الخمر، ولعلَّ ذلك يعود لاختلاط المسلمين بالنصارى الإسبان، وزواج المسلمين بالنصرانيات، فأصبحت متفشية بينهم، حتى أنَّ بعض الناس لا يتصور الحياة بدونها[١٢٦].

أما الموحدين فقد كان لهم موقف متشدد من ظاهرة معاقرة الخمر وانتشارها، حيث حارب ابن تومرت[١٢٧]، ظاهرة شرب الخمر وانتشارها، كما استنكر على علي بن يوسف أثناء مناظرتهِ للفقهاء بيع الخمر جهارًا في الأسواق، وعندما وصل إلى بلاد المصامدة وجد الخمر والرب موجودين في مجتمعهما فحاربهما بلا هوادة، ولم يفرق بين النوعين على الرغم من الخلاف الفقهي المعروف في شرب الرب.[١٢٨]

وعلى المستوى العملي كان أبن تومرت يضرب الناس على الخمر بالأكمام وعسب النخيل[١٢٩]، وحينما جاء عبد المؤمن[١٣٠] لقيادة دولة الموحدين اتبع نفس الأسلوب الذي أتبعهُ أبن تومرت في محاربة الخمر ومنع انتشاره فقد أمرَ بإراقة كل المسكرات[١٣١] وقطعها والتحذير بعقاب الموت على استعمالها، حيث وجه رسالة إلى كل الولايات أمر فيها بإخلاء الحوانيت التي يباع فيها الخمر وجعلها حوانيت مخصصة لما هو حلال من المبيعات[١٣٢]، ورغم الجهود الكبيرة التي بذلها الموحدون في منع تعاطي الخمر والحد من انتشارهِ، إلا أنهم لم يتمكنوا من منعها بشكل نهائي، فحينما توفي عبد المؤمن سنة ٥٥٨هـ/١١٦٣م، كان قد عهد لأبنه الأكبر محمد، غير أنهُ لم يتم له ذلك، والسبب يعود إلى أَنَّهُ كان مدمنًا على شرب الخمر[١٣٣].

لم يكن تعاطي الخمر والتلذذ بهِ مقتصرًا على أوساط الطبقة السياسية أو الشعراء بل كان لطبقة العامة وخاصتهم من الناس نصيب في تعاطي الخمر، وانتشار هذهِ الظاهرة، فقد شربها بعض الصفوة من الناس وخاصتهم في المجتمع الأندلسي فقد شربها الكاتب الشهير ابن خاقان[١٣٤]، وأنقصت من قدرهِ حتى ساء ذكرهِ، وهان قدرهِ وابتذلت نفسه، وأقيم عليهِ الحد من قبل القاضي عياض[١٣٥]، بعد أن قصد مجلسه مخمورًا، فشمَ بعض شهود المجلس منه رائحة الخمر، وأعلموا القاضي، فثبُتَ ذلك عن طريق شم فمهِ، وحده حدًا تامًا، وبعث إليهِ بعد أنّ أقام عليهِ الحد، بثمانية

دنانير وعمامة فقال الفتح حينئذ لبعض أصحابه عزمت على إسقاط اسم القاضي عياض من كتابي الموسوم قلائد العقيان، فأشاروا عليه أنْ لا يفعل ذلك وهي نصيحة، فقال وكيف ذلك فقالوا قصتك معه قد تنسى، وأنت تريد أن تتركها مؤرخة، إذ كل من ينظر في كتابك يجدك قد ذكرت فيه من هو مثله ودونه في العلم والصيت فيسأل عن ذلك فيقال له كيت وكيت[١٣٦].

لم تكن فئة الأطباء بعيدة عن معاقرة الخمر وشربه، إذ شاع شرب الخمر بين صفوف الأطباء والمشتغلين بمهنة الطب ومنهم الطبيب أبو العرب يوسف بن محمد[١٣٧]، الذي عُرف بمهنة الطب، وقد غلب عليه في آخر عمره حب الخمر، وتغلبه بالشرب ولا يفيق من سكر، وحرم بذلك الناس كثيرًا من الانتفاع بعلمه وتوفي بعد أن قارب التسعين من عمره سنة ٤٣٠هـ/١٠٢٨م[١٣٨]. وكان من مدمني الخمر الكاتب أبي الحسن رضي الله بن رضا المالقي[١٣٩]، وكان كاتبًا لخلفاء عبد المؤمن وعُرف عنه شدة إدمانه للخمر حتى قيل إنه لم يكن يكاد أن يصحو منها، وله في شربه شعرًا قال فيه:

اشرب على البحر بحرا
والثم على الزهر زهرا
وانظر لـــــدهر تأتى
فكم تشكيت دهرا
ولا تمــــل لمــــيل
لا يقبل الدهر عذرا
خلعت في الكأس عذري
فاخلع فديتك عذرا[١٤٠]

موقف فقهاء الأندلس من ظاهرة شرب الخمر

لم يستطع بعض مسلمي الأندلس كبح جماح شهواتهم عن المحرمات فأقبلوا على شرب الخمر[١٤١]، رغم تحريمه بنص قرآني إذ خصه الله سبحانه وتعالى بالقول : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾[١٤٢]، لكن للأسف تجاوز البعض هذا التحريم وأباح جزء منهُ وتحديدًا ما ذهب ثلثاه وبقي ثلثهُ[١٤٣]، لا بل راح البعض يمنع الحد في قدر الخمر الذي لا يسكر[١٤٤]، لذلك شُربَ الخمر على ضفاف نهر إشبيلية لا ناه عنهُ ولا منتقد، ما لم يؤد السكر إلى شر وعربدة، وقد رام من وليها من الولاة المظهرين للدين قطع ذلك فلم يستطيعوا إزالته[١٤٥]، في وقت كانت السلطات الحاكمة تعرف بيوتًا بعينها في الأندلس تشتهر بالفسق والسفه وشرب الخمر وبيعه[١٤٦].

وما يؤسف لهُ أنَّ عدد من فقهاء الأندلس كانوا يلتمسون لشارب الخمر الأعذار والتأويلات من اجل إسقاط عقوبة الحد عنه، وفي سير الفقهاء قصص عدة في هذا المضمار[١٤٧]. وفي حادثة حفلت بها كتب التاريخ أنّ رجلاً يدعى سعيد الخير[١٤٨]، كان جالسًا يشرب الخمر مع الأمير الحكم، وقد أشار سعيد أنَّ لديه في البيت نوعًا من شراب الخمر الجيد، فأمر أنّ يُجلب لهُ فأرسل سعيد غُلامًا يأتي بالشراب من بيته، فلما جاء الغُلام بالشراب لقيهُ والي السوق العباس بن قرعوس[١٤٩] فصادف الغُلام حاملاً الخمر، فلما علم بما في يدي الغُلام أمر به فأخذ ما بيده فقال له الغُلام: أنّ مولاي عند الأمير وبعثني في هذا الشراب، فأمر بكسره وإراقة الخمر وضرب الغُلام ضربًا موجعًا[١٥٠].

ذكر الخشني[١٥١] مجموعة من الروايات توضح معاقبة فقهاء الأندلس لمعاقري الخمور فيذكر أنَّ احمد بن عبادة[١٥٢] قال: حكا أنّ رجلاً كان يخدم القاضي محمد بن سلمة[١٥٣]، ويمشي معه قال: بينما القاضي يومًا يمشي في بعض الأزقة ونظر إلى سكران فقال لي: خذه حتى أقيم عليه الحد فقال له السكران تعال أنت بنفسك ــــ ياقاضي ــــ فخذني والله لئن أخذتك لاضربنك ضربًا وجيعًا، فصدَ محمد بن سلمة طريق السكران وأخذ يغيره، ثم قال: لي القاضي سمعت ما قال والله ما أظنه إلا كان يفعل، الحمد لله الذي نجانا منهُ[١٥٤].

وفي رواية أخرى ذكر الخشني أنَّ محمد بن زياد[١٥٥]، كان يمشي مع محمد بن عيسى الأعشى[١٥٦]، حتى لقيا رجلاً يتمادى سكرًا، فأمر القاضي محمد بن زياد بأخذه ليقيم عليه الحد، فأخذهُ أعوانه ثم مشى قليلاً فأتى إلى موضع ضيق، فتقدم القاضي وتأخر الأعشى ففي تأخره عن القاضي ألتفت إلى الذي كان يمسك السكران فقال: يقول لك القاضي أطلقه فأطلقه، ثم افترقا جميعًا، ونزل القاضي ودعا بالسكران فقيل له، أمرنا عنك أبو عبد

الله الفقيه أنّ نطلقه فقال وفعل؟ قال له: نعم. قال: أحسنَ[١٥٧]. ولعلَّ هذا التساهل في أمر المخمورين دفع الخشني للقول: ((أنَّ حد السكر من بين الحدود كلها لم ينصهُ الكتاب المُنزل، ولا أتى فيهِ حديثٌ ثابت عن النبي (ص)، وإنما ثُبت أنّ النبي (ص) أتى برجل قد شرب فأمر أصحابهِ أنَّ يضربوه على معصيته، فضرب بالنعال، وبإطراف الأردية، ومات النبي (ص)، ولم يحد ضرب السكران حداً)). ونحنُ نتحفظ على هذه الرواية لأن الخليفة الأول أستشار الأمام علي بن أبيَ طالب عليهِ السلام في مسألة عقوبة شارب الخمر فأشار عليهِ قائلاً: (من شرِبَ سكر، ومن سكر هذى، ومن هذىَ أفترى، ومن افترى وجب عليهِ الحد، أرى أنَّ يضرب الشارب ثمانين)) فقيل ذلك منهَ الصحابة، أن أبا بكر عند موته قال: ((ما بقي في نفسي شيء غير حد الخمر))[١٥٨].

جاء في ترتيب المدارك أن اصبغ بن عيسى[١٥٩] قال: كنت قد رافقت القاضي احمد ببعض طرق البلد، إذ عنَّ لنا رجل سكران يمشي بين أيدينا مخبولاً فجعل القاضي يمسك عنان دابته ويترفق في سيرهِ، لعلَّهُ ينجو بنفسه، فلم يكد عنده شيء من ذلك، ووقف مستقبلاً فلما دنونا منهُ ولصقنا به، مالَ إلى القاضي وقال لي: مسكين هذا الرجل اراه مصاباً في عقله، قلت: بليتهُ عظيمة، فجعلَّ يستعيذ بالله من محنته، ويسأل لهُ الأجر على مصابه، ومضى ولم يعرض له بشيء[١٦٠]. وفي رواية أخرى أنَّهُ لقيَّ سكران آخر مع القاضي غير عونين، فقبضا على السكران وجاءا بهِ إليه فقال: أحملاه معي، فلما قربَ من شجرة زيتون في طريقه وجه أحدهما في امتلاخ قضيب من الزيتون للدن معتدل، ليحده به فلما ذهب، وجه العون الآخر يستحثهُ ويعينهُ، فلما بعُد جعل القاضي ينشد:

خلا لك الجو فبيضي واصفري
ونقرى ما شئت أنّ تنقري

ففهمها السكران، وأسرع هارباً، واقبل الغُلامان بالقضيب فتضجر القاضي باحتباسهما وقال: ((قد تخلص السكران منا ما بمثلكم تقام الحدود))[١٦١].

وفي رواية أخرى أتى برجل عليهِ رائحة المسكر، فأمر باستنكاهه، فشهد عليهِ كاتبهِ برائحة المسكر، فظهر في وجه القاضي الكراهة وقال لآخر: استنكهه. فقال: لا أدرى ما هذهِ الرائحة، فتهلل وجهه ثم قال: انطلق لم يثبت عليك شيء[١٦٢]. ونستشف من خلال ما تقدم أن بعض القضاة، كانوا متساهلين في تطبيق حدود الشرع الإسلامي ضد معاقري الخمور، الأمر الذي كان باعثاً قوياً لانتشار هذهِ الآفة الخطيرة والظاهرة السيئة في مجتمع أمن عقاب الشرع.

خاتِمةٌ

توصلت الدراسة إلى النتائج الآتية:

أنَّ أول ما يطالعنا في شيوع المنكرات في المجتمع الأندلسي هي ظاهرة معاقرة الخمور، وانتشارها في مستوى الخاصة ممثلة بالأمراء والحكام والقضاة والأعيان وعلى مستوى العامة أيضاً، ولعلَّ ذلك دليل على حياة الترف والبذخ التي كانت منتشرة في ذلك المجتمع.

على الرغم من انتشار الخمر ومعاقرتهِ من قبل بعض الناس إلا أنَّهُ كان مستنكراً ووجد من يحاربه سواء من الفقهاء أو من بعض الحكام الذين عرفوا بالتدين والزهد والتقوى إذ عمل هؤلاء الحكام على الحد من انتشار الخمر، كخطوة لإرضاء الفقهاء والحفاظ على هيبة الإسلام الذي كان رمزاً للنظام السياسي في الأندلس، لا سيما أن الحاكم كان يمثل السلطة الدينية والزمنية في آن واحد.

عُدت الخمر بأنها أم الخبائث فإذا شربها الإنسان وسكر يمكن أنّ يفعل كل الموبقات ولا يأبه المحرمات، وترتب على تعاطيها آثاراً اجتماعية كبيرة فالمخمور شخص فقد عقلهِ ودخل في حالة إلا وعي، وبذلك يقدم على أفعال مشينة ويقع فيما لا يُحمد عقباه من انتهاك للحرمات وفعل المنكرات.

اشتهرت بعض مدن الأندلس بصناعة الخمر ومعاقرته مثل مدن: مالقة، بلنسية، مرسية، لورقة وإشبيلية التي كانت أكثر هذهِ المدن شهرة بصناعة الخمر ومعاقرته، وقد صُنعت الخمر في الأندلس من العنب والتين والتمر والقمح والشعير، وبقيَّ المعمول من العنب أفضلها وأكثره رواجاً بين الأندلسيين.

تأثر المجتمع الأندلسي بعادات وتقاليد النصارى الإسبان لا سيما في ظاهرة شرب الخمر وتعاطيه الأمر الذي كان سبباً في انتشار الخمر بين أوساط المجتمع الأندلسي.

أصبحت ظاهرة شرب الخمر وانتشاره مرآة عاكسة في نظم القصائد الشعرية فظهر أدب الخمريات الذي كان له شعرائهِ الخاصين بهِ.

الاحالات المرجعية:

(١) سميت الخمر خمرًا لأنها تركت فاختمرت، وباختمارها تتغير رائحتها، وقيل سميت بذلك لمخامرتها العقل، وهي ما أسكر من عصير العنب وغيرها. يُنظر: **بهنسي، احمد فتحي**، الموسوعة الجنائية في الفقه الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٩١، ٢/ ٣٠٩-٣١٠.

(٢) بوتشيش، إبراهيم القادري، **المغرب والأندلس في عصر المرابطين المجتمع – الذهنيات – الأولياء**، ط١، دار الطليعة للطباعة والنشر، ص٩٨.

(٣) **إشبيلية**: مدينة بالأندلس جليلة بينها وبين قرطبة مسيرة ثمانية أيام ومن الأميال ثمانون، وهي مدينة قديمة أزلية يذكر أهل العلم باللسان اللطيني أن أصل تسميتها أشبالي معناه – المدينة المنبسطة – ويقال إن الذي بناها يوليوس القيصر وإنه أول من تسمى قيصر. يُنظر: الحميري، **الحميري، محمد بن عبد المنعم، (ت حوالي ٧١٠هـ/ ١٣١٠م)، الروض المعطار** في خبر الأقطار، ط٢، تحقيق إحسان عباس، بيروت، ١٩٨٤، ص٥٨.

(٤) الشقندي: أبو الوليد إسماعيل بن محمد، ينحدر من شقندة المنسوب إليها قرية مطلة على نهر قرطبة مجاورة لها من جهة الجنوب. كان بينه وبين والد ابن سعيد صحبة أكيدة، ومجالسات أنس عديدة، ومزاورات تتصل، ومحاضرات لا تكاد تنفصل، وله رسالة في تفضيل الأندلس، يعارض بها أبا يحيى في تفضيل بر العدوة أورد فيها من المحاسن ما يشهد له بلطافة المنزع وعذوبة المشرع، وكان جامعًا لفنون من العلوم الحديثة والقديمة، وعني بمجلس المنصور فكانت له فيه مشاهد غير ذميمة، وولي قضاء بياسة وقضاء لورقة، يُنظر: **المقري، أحمد بن محمد المقري التلمساني، (ت ١٠٤١هـ/١٦٣١م). نفح الطيب** من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٨٨، ٣/ ٢٢٢-٢٢٣.

(٥) المقري، **نفح الطيب**، ٣/ ٢١٢.

(٦) المقري، **نفح الطيب**، ٣/ ٢١٢؛ **زيارة، نادرة فرج**، الترف في المجتمع الإسلامي الأندلسي ٩٢هـ/٧١١م / ٦٦٨هـ/١٢٦٩م، رسالة ماجستير، كلية الآداب قسم التاريخ والآثار، الجامعة الإسلامية، غزة، ٢٠١٠، ص١٩٦.

(٧) **الونشريشي، أبي العباس أحمد بن يحيى، (ت. ٩١٤هـ/١٥٣٤م)**، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل أفريقية والأندلس والمغرب، خرجه جماعة من الفقهاء، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للملكة المغربية، الرباط، ١٩٨١، ٤/ ٤١٠.

(٨) بوتشيش، **المغرب والأندلس**، ص٩٧.

(٩) ولادة بنت المستكفي بنت المستكفي بالله محمد بن عبد الرحمن بن عبيد بن الناصر عبد الرحمن بن محمد، أديبة شاعرة جزلة القول، حسنة المحاضرة، مشكورة المذاكرة، كانت تماطل الشعراء وتساجل الأدباء، توفيت سنة٤٨٤هـ، يُنظر: **ابن بسام، أبي الحسن علي بن بسام الشنتريني، (ت٥٤٢هـ /١١٤٧م)، الذخيرة** في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٩٧. ص٤٢٩-٤٣١؛ **ابن دحية، ذي النسبين أبي الخطاب عمر بن حسن، (ت. ٦٣٣هـ/١٢٣٥م)**، المطرب من أشعار أهل المغرب، تحقيق إبراهيم الإبياري وحامد عبد المجيد واحمد احمد بدوي، راجعه طه حسين، دار العلم للجميع للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د.ت، ص٧-٨؛ المقري، **نفح الطيب**، ٤/ ٢٠٥.

(١٠) ابن زيدون: أبو الوليد أحمد بن عبيد الله بن أحمد بن زيدون ولد بقرطبة سنة ٣٩٤هـ، كان رجلاً طموحًا ذكيًا بليغًا جيد التصوير في شعرِه، توفي سنة ٤٦٣هـ. يُنظر: ابن دحية، **المطرب**، ص١٣، ١٦٤، ١٦٦، ١٦٧

(١١) ابن بسام، **الذخيرة**، القسم الأول، الجزء الأول، ص٤٢٩-٤٣١.

(١٢) **ابن حيان القرطبي، أبي مروان حيان بن خلف، (٤٦٩هـ/١٠٧٦م)**، المقتبس في تاريخ الأندلس (عهد الأمير عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن بن الحكم بن هشام (٢٧٥-٣٠٠هـ)، تحقيق إسماعيل العربي، ط١، منشورات دار الآفاق الجديدة، المغرب، ١٩٩٠، ص١٤٧-١٤٨.

(١٣) **ابن سعيد، أبي الحسن على بن موسى، (ت. ٦٨٥هـ /١٢٨٦م)** المغرب في حُلى المغرب، حققه وعلق عليهِ شوقي ضيف، ط٤، دار المعارف، القاهرة، د.ت، ١/ ١٧٠.

(١٤) **ابن عبدون، محمد بن احمد التجيبي، (كان حيًا في القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي)**، ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب، نشر ليفي بروفنسال، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، ١٩٥٥، ص٥٤.

(١٥) الونشريسي، المعيار، ٢/ ٣٦٦-٣٦٧.

(١٦) **المالقي، عبد الرحمن بن قاسم أبو المطرف الشعبي، (ت. ٤٩٧هـ/١١٠٣م)**، الأحكام، تحقيق الصادق الحلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، د.ط، ١٩٩٢، ٢/ ٤١٣؛ الونشريسي، المعيار، ٢/ ٤٢٨.

(١٧) **ابن رشد الجد، محمد بن احمد الوليد القرطبي، (٥٢٠هـ/١١٢٦م)**، فتاوى ابن رشد، تحقيق المختار بن الطاهر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٧، ١/ ٩١٣.

(١٨) **قروعي، خديجة**، ظواهر اجتماعية مسيحية وإسلامية في الأندلس منذ الفتح الإسلامي إلى نهاية عصر الإمارة (٩٢- ٣١٦هـ/ ٧١١-٩٢٩م)، ط١، الناشر دار النايا، دار محاكاة للدراسات والنشر والتوزيع ٢٠١٢، ص٣٨٤

(١٩) **مالقة**: مدينة على شاطئ البحر، عليها سور صخر والبحر في قلبها وهي حسنة سنة، كثيرة الديار... يُنظر: الحميري، صفة جزيرة الأندلس منتخبة من كتاب **الروض المعطار** في خبر الأقطار، عني بنشرِه وتصحيحهُ وعلق عليهِ: إ. ليفي بروفنسال، ط٢، دار الجبل، بيروت، ١٩٨٨، ص١٧٧-١٧٨.

(٢٠) ابن سعيد، **المغرب في حلي المغرب**، ١/ ٤٢٤.

(٢١) **بلنسية**: مدينة تقع في شرقي الأندلس، بينها وبين قرطبة على طريق بجانة ستة عشر يومًا وعلى الجادة ثلاثة عشر يومًا، وهي مدينة سهلية وقاعدة من قواعد الأندلس في مستوٍ من الأرض عامرة القطر كثيرة التجارات وبها أسواق وحط وقلاع. يُنظر: الحميري، **الروض المعطار**، ص٩٧

(٢٢) **مرسية**: مدينة في شرق الأندلس تشبه أشبيلية التي في غرب الأندلس، وتمتاز بكثرة المنارة والبساتين، وهي على الذراع الشرقي الخارج من عين نهر أشبيلية ومرسية من قواعد شرق الأندلس. يُنظر: الحموي، **معجم البلدان**، ٨/ ٥٤

(٢٣) **لورقة**: بالأندلس من بلاد تدمير، إحدى المعاقل السبعة التي عاهد عليها تدمير، وهي كثيرة الزروع والضرع والخمر. وهي على ظهر

جبل، وبها أسواق وربض في أسفل المدينة وعلى الربض سور، وفي الربض السوق، وبها معدن تربة صفراء ومعادن مغرة تحمل إلى كثير من الأقطار، وبينها وبين مرسية أربعون ميلاً وفيها معدن لازورد. يُنظر: الحميري، **الروض المعطار**، ص٥١٢.

(٢٤) الحميري، **الروض المعطار**، ص١٧١؛ **مؤنس، حسين**، نصوص سياسية عن فترة انتقال من المرابطين إلى الموحدين، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، العدد ٣، المجلد ١، ١٩٥٥، ص١١٣

(٢٥) **أبو مصطفى، كمال السيد، تاريخ الأندلس الاقتصادي في عصري المرابطين والموحدين**، مركز الإسكندرية للكتاب الإسكندرية، د.ت، ص٢٤٤.

(٢٦) **لقنت**: من بلاد الأندلس، وبينها وبين دانية على الساحل سبعون ميلاً وهي مدينة تحتوي على سوق ومسجد عامر ومنبر ويتجهز منها بالخلفاء إلى جميع بلاد البحر...، يُنظر: الحميري، **الروض المعطار**، ص٥١١؛ صفة جزيرة، ص.١٧

(٢٧) **ميورقة**: هي جزيرة في البحر الزقاقي، تسامتها من القبلة بجاية من بر العدوة، بينهما ثلاثة مجار، ومن الجوف برشلونة من بلاد أرغون، وبينهما مجرى واحد، ومن الشرق إحدى جزيرتيها منورقة، وبينهما مجرى في البحر طوله أربعون ميلاً، وشرقي ميورقة هذه جزيرة سردانية، بينهما في البحر مجريان، وغربيها جزيرة يابسة، بينهما مجرى في البحر طوله سبعون ميلاً، وغربي يابسة مدينة دانية من بر الأندلس بينهما في البحر سبعون ميلاً. يُنظر: الحميري، **الروض المعطار**، ص٥٦٧.

(٢٨) **باغة**: مدينة على بحر باب الأبواب وهو بحر الخزر والديلم وجرجان وأنواع الترك مما يلي الباب والأبواب الموضع المسمى باغة وهي النفاطة ومن هناك يحمل النفط الأبيض، وهناك آطام، وهي عيون النيران تظهر من الأرض وترى من الليل على مسافات كأطمة صقلية، وأطمة وادي برهوت من وادي الشحر وحضرموت، وأطمة أشك بين بلاد فارس والأهواز ترى في الليل عن مسافة أربعين فرسخًا، والأطمة العظيمة التي في مملكة المهراج ملك جزائر الزابج والمهراج سمة لكل من ملكها، يُنظر: الحميري، **الروض المعطار**، ص٧٨-٧٩.

(٢٩) ابن سعيد، **المغرب في حلي المغرب**، ١٥٤/٢.

(٣٠) **شقندة**: قرية بعدوة نهر قرطبة قبالة قصرها، فيها اجتمع وجوه العجم يتشاورون في حرب العرب ويحذرونهم من القعود عنهم، ويحضون بعضهم بعضًا على أن يكونوا يدًا واحدة، وقدموا على لذريق بقرطبة بسبب ذلك، فنزلوا أكناف شقندة هذه ولم يطمئنوا إلى الدخول على لذريق أخذًا بالحزم. يُنظر: **الروض المعطار**، ص٣٤٩.

(٣١) عبد اللطيف، آفاق لازم، **الأزمات الاقتصادية وأثرها في المجتمع الأندلسي ٤٢٢-٨٩٧هـ/ ١٠٣٠-١٤٩١م**، مجلة البحوث المستقلة، العدد١٥، ٢٠٠٣ ص٢٨٩-٢٩٠.

(٣٢) **قرطبة**: قاعدة الأندلس وأم مدائنها ومستقر خلافة الأمويين بها وآثارهم بها ظاهرة، وفضائل قرطبة ومناقب خلفائها أشهر من أن تذكر، وهم أعلام البلاد وأعيان الناس، اشتهروا بصحة المذهب وطيب المكسب وحسن الزي وعلو الهمة وجميل الأخلاق، وكان فيها أعلام العلماء وسادات الفضلاء، وتجارها مياسير وأحوالهم واسعة، وهي في ذاتها مدن خمس يتلو بعضها بعضًا، وبين المدينة والمدينة سور حاجز، وفي كل مدينة ما يكفيها من الأسواق والفنادق والحمّامات وسائر الصناعات. يُنظر: الحميري، **الروض المعطار**، ص٤٥٦.

(٣٣) **ماردة**: مدينة بجوفي قرطبة منحرفة إلى المغرب قليلاً، وكانت ينزلها الملوك الأوائل فكثرت بها آثارهم والمياه المستجلبة إليها واتصل ملكهم إلى أن ملك منهم سبعة وعشرون ملكًا...، يُنظر: **الحموي، شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي، (ت ٦٢٦هـ/١٢٢٨م)، معجم البلدان**، بيروت، دار صادر، ١٩٧٧، ٣٦٠/٧؛ الحميري، **الروض المعطار**، ص٥١٨.

(٣٤) توفيق، **صورة المجتمع الأندلسي**، ص١٤٧؛ **رقية، بن خيرة**، الآفات الاجتماعية في الأندلس ما بين القرنين الخامس والسادس الهجريين (ق١١- ق١٢م) دراسة في ظاهرة الانحراف، أطروحة دكتوراة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة مصطفى اسطمبولي معسكر، ص١٤٤.

(٣٥) **غرناطة**: مدينة بالأندلس بينها وبين وادي آش أربعون ميلاً، وهي محدثة من أيام الثوار بالأندلس وإنما كانت المدينة المقصودة إلبيرة فخلت وانتقل أهلها إلى غرناطة. يُنظر: الحميري، **الروض المعطار**، ص٤٥

(٣٦) بوتشيش، "**أثر الأزمة الأخلاقية في سقوط دولة الإسلام بالأندلس**"، بحوث ندوة الأندلس الدرس والتاريخ، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، ١٩٩٤، ص٣٣؛ **بولعراس، خميسي**، الحياة الاجتماعية والثقافية للأندلس في عصر ملوك الطوائف ٤٠٠-٤٧٩هـ/ ١٠٠٩-١٠٨٦م، رسالة ماجستير في التاريخ الإسلامي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحاج لخضر٢٠٠٧، ص١١٢.

(٣٧) **ابن حزم، أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد، (ت. ٤٥٦هـ / ١٠٦٣م)، فضائل الأندلس وأهلها**، تحقيق صلاح المنجد، دار الكتاب الجديد، ط١، ١٩٦٨، ص٥٣؛ ابن سعيد، **المغرب في حلي المغرب**، ٢٧٤/٢.

(٣٨) ابن رشد الجد، ٣٦١/١.

(٣٩) **ابن صاحب الصلاة، عبد الملك بن محمد. كان حيًا سنة (ت. ٥٩٤هـ / ١١٩٧م)**، ألمن بالإمامة تاريخ بلاد المغرب والأندلس في عهد الموحدين، تحقيق عبد الهادي التازي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٧، ص١٧٤.

(٤٠) **الإدريسي، الشريف أبي عبد الله محمد بن عبد العزيز، (ت. ٥٦٠هـ/١٢٦٤م)**، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، تحقيق إسماعيل العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٨٣، ص٢٢٨.

(٤١) رقية، **الآفات الاجتماعية في الأندلس**، ص١٤٣.

(٤٢) **الذخيرة**، القسم الثالث، المجلد الثاني، ص٧٩٥.

(٤٣) رقية، **الآفات الاجتماعية**، ص٢٤٢.

(٤٤) **عبد الله القرطبي**: هو عبد الله بن حسين بن عاصم بن كعب بن محمد بن علقمة قرطبي، ولى أبوه شرطة محمد بن عبد الرحمن أما جده عاصم فقد عرف بالعريان لأنه أول من عبر نهر قرطبة مع عبد الرحمن الداخل عريانًا فلزمه اللقب. يُنظر: ابن حيان، المقتبس في أخبار بلد الأندلس، نشر ب.شالميتا بالتعاون لضبطهِ وتحقيقه مع ف.كورنيطي و م. صبح وغيرهما، المعهد الإسباني العربي للثقافة العربية، كلية الآداب، مدريد، ١٩٧٩، ص٢١٢.

(٤٥) ابن سعيد، **المغرب في حلي المغرب**، ١٠١/١.

(٤٦) **رسالة في الحسبة**، ص٢٦-٢٨؛ **دندش، عصمت عبد اللطيف**، الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين عصر الطوائف الثاني

٥١٠-٥٤٦هـ/ ١١١٦-١١٥١م تاريخ سياسي وحضاري، دار الغرب الإسلامي، ط١، بيروت، ١٩٨٨، ص٣٣٣.

(٤٧) رواه الإمام أحمد في (مسند الشاميين) برقم (١٦٧٦٤)، ومسلم في (الجنائز) برقم (٩٧٢).

(٤٨) **ابن سعيد، أبي الحسن على بن موسى، (ت. ٦٨٥هـ /١٢٨٦م)،** الغصون اليانعة في محاسن شعراء المائة السابعة، تحقيق إبراهيم الإبياري، ط٤، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٠، ص١٠٧.

(٤٩) ابن حصن الأشبيلي: علي بن غالب أبو الحسن أديب وشاعر كان بأشبيلية في أيام القاضي أبي القاسم محمد بن عباد، يُنظر: **الحميدي، أبي محمد عبد الله بن أبي نصر فتوح بن عبد الله الازدي، (ت٤٨٨هـ /١٠٩٥م)، جذوة المقتبس** في ذكر ولاة الأندلس، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦، ترجمة رقم (٧١٧)، ص٣١٥؛ **الضبي، أحمد بن يحيى بن أحمد بن عميرة، (ت٥٩٩هـ /١٢٠٢م)،** بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٨، ترجمة رقم (١٢٣٢)، ص٤٢٦.

(٥٠) ابن سعيد، **المغرب في حلي المغرب**، ٢٥١/١.

(٥١) أحمد بن محمد البلمي: من شعراء الدولة المعتضدية، وله أشعار كثيرة. يُنظر: ابن سعيد، **المغرب في حلي المغرب**، ٢٦٤/١.

(٥٢) ابن بسام، **الذخيرة**، القسم الثاني، المجلد الأول، ص٢١٣؛ المقري، **نفح الطيب**، ٢١٣/٣.

(٥٣) ابن بسام، **الذخيرة**، القسم الثاني، المجلد الأول، ص٢١٤.

(٥٤) **أحمد بن محمد الجياني**: شاعر أندلسي ماجن خليع يلقب بتيس الجن، يجرى في وصف الخمر مجرى أبي علي الحسن بن هاني. يُنظر: الضبي، بغية الملتمس، ترجمة رقم (٣٥٣)، ص١٦٤.

(٥٥) الحميدي، **جذوة المقتبس**، ص١٠١.

(٥٦) أبو محمد السيد البطليوسي، عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي، عالماً بالآداب واللغات عُرف بتبحرهِ فيها مقدمًا في معرفتها وإتقانها، أصله من بطليوس لكنه سكن بلنسية، لهُ مؤلفات نافعة منها: كتاب المثلث، كتاب الاقتضاب في شرح آداب الكتاب. يُنظر: ابن خلكان، **قلائد العقيان**، ترجمة رقم (٢٠٣)، ص٧٠٨-٧٠٩؛ المقري، **نفح الطيب**، ١٨٥/١.

(٥٧) المقري، **نفح الطيب**، ٦٤٥/١.

(٥٨) لم أجد تعريفًا لهُ. غير انه كان شاعرًا عُرف بمعاقرة المدام، وملازمة الندام، ولد في بطليوس وقرأ في اشبيلية، وكان معاصرًا للمظفر بن الأفطس والذي أمر بقطع لسانهِ بسبب أشعارهِ. يُنظر: ابن سعيد، **المغرب في حلي المغرب**، ١/ ٣٦٩

(٥٩) ابن سعيد، **المغرب في حلي المغرب**، ٣٦٩/١؛ المقري، **نفح الطيب**، ٤٥٢/٣.

(٦٠) ابن سعيد، **المغرب في حلي المغرب** / ٣٦٩/١.

(٦١) ابن الأبار، أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي، (ت. ٦٥٨هـ/ ١٢٦٠م). **الحلة السيراء**، حققه وضبط حواشيه، حسين مؤنس، ط٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٥، ٢/ ٩٤-٩٥؛ المقري، **نفح الطيب**، ٢٨٩/٣-٢٩٠.

(٦٢) ابن بسام، **الذخيرة**، القسم الأول، الجزء الأول، ص٢٠٢؛ المقري، **نفح الطيب**، ٦٤٦/١.

(٦٣) ابن بسام، **الذخيرة**، القسم الثاني، الجزء الثاني، ص٥٤٦.

(٦٤) لقمان، نميري تاج السر أحمد، **الشعر الأندلسي في عصر الطوائف اتجاهاتهِ وخصائصهِ الفنية** (٤٠٠-٥٣٦هـ/١٠١٩-١١٤١م)، أطروحة دكتوراة جامعة أم درمان الإسلامية، كلية الدراسات العلياء٢٠٠، ص٤١.

(٦٥) **يوسف بن هارون الرمادي**: هو الشاعر أبو عمر يوسف هارون بن أيوب بن زكريا التجيبي الرمادي ثغري أصله من بربشتر يكنى أبا عمر، من أهل قرطبة وهو شاعر مشهور مقدم في الشعراء، له رحلة سمع فيها من الحسن بن رشيق بمصر وغيره توفي سنة ٤٠٣هـ. يُنظر: **ابن بشكوال، أبي القاسم خلف بن عبد الملك، (٤٩٤هـ/٥٧٨م)**، كتاب الصلة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٨، ترجمة رقم (١٤٩٣)،٢/٦٧٥.

(٦٦) جراوة، ماهر زهير، **الرمادي يوسف بن هارون الأندلسي**، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ١٩٨٠، ص٥٦-٥٧.

(٦٧) الدسوقي، نوال، **التأثير الإسباني في المجتمع الأندلسي وصورته في الأدب**، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، ١٩٩٦، ص١١٦.

(٦٨) **ابن حمديس الصقلي**: أبو بكر عبد الجبار بن محمد بن حمديس الصقلي، هاجر من بلده إلى الأندلس وأصبح من مداح المعتمد بن عباد، إلى أن عزل عن ملكه فغادر الأندلس إلى المغرب وظل متنقلاً يمدح ملوكها إلى أن توفي سنة ٥٢٧هـ. يُنظر: المقري، **نفح الطيب**، ٤٩١/١.

(٦٩) **ابن حمديس، ابي محمد عبد الجبار بن أبي بكر الصقلي، (٥٢٧هـ/ ١١٣٢م)،** ديوان ابن حمديس، صححه وقدم له إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٦٠، ص١٨١.

(٧٠) الصميل بن حاتم بن ذي الجوشن الضبابي شيخ المضرية قدم للأندلس في أمداد الشام أيام بني أمية في طالعة بلج بن بشر فرأس بها وكان شجاعًا نجدًا جوادًا كريمًا، وهو الذي قام بأمر المضرية في الأندلس عندما أظهر أبو الخطار الحسام بن ضرار الكلبي العصبية اليمانية. يُنظر: ابن الأبار، **الحلة السيراء**، ٦٧/١-٦٨.

(٧١) **مجهول، مؤلف (من أهل القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي)**، أخبار مجموعة في فتح الأندلس وذكر أمرائها رحمهم الله والحروب الواقعة بها بينهم، تحقيق إبراهيم الإبياري، ط٢، دار الكتاب المصري، القاهرة، ١٩٨٩، ص٦٩؛ **مؤنس، حسين،** فجر الأندلس دراسة في تاريخ الأندلس من الفتح الإسلامي إلى قيام الدولة الأموية (٧١١-٧٥٦م)، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع٢٠٠٢، ص٢٨٩.

(٧٢) عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك بن مروان، أول من دخل الأندلس من بني أمية بعد أن هرب من جيوش بن العباس إلى المغرب وتردد بنواحي إفريقية وأقام دهرًا في أخواله بني نفزة، ثم عبر إلى الأندلس في ربيع الأول سنة ١٣٨هـ، وهزم أميرها يوسف الفهري، وأقام الإمارة الأموية في الأندلس، لقب بألقاب منها: الداخل، صقر قريش، أبو زيد وقيل أبو سليمان وكنيته الأشهر أبو المطرف، توفي سنة ١٧١هـ. يُنظر، ابن الأبار، **الحلة السيراء**، ٣٥/١-٤٢؛ المقري، **نفح الطيب**، ٢٨٢/١.

(٧٣) الحكم بن هشام بن عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك بن مروان يكنى أبا العاص أمه أم ولد اسمها زخرف وكان طاغيًا مسرفاً ولهُ آثار سوءٍ قبيحة وهو الذي أوقع بأهل الربض الواقعة المشهورة بواقعة الربض فقتلهم وهدم دورهم ومساجدهم

توفي سنة ٥٢٠٦ه. يُنظر: الحميدي، **جذوة المقتبس**، ص.١؛ ابن الآبار، **الحلة السيراء**، ٤٣/١-٤٤

(٧٤) ابن سعيد، **المغرب في حلي المغرب**، ٤٥/١-٤٦؛ **مجهول، مؤلف (كان حيًا أواخر القرن الخامس الهجري /أواخر القرن الحادي عشر الميلادي)**، ذكر بلاد الأندلس، تحقيق وترجمة لويس مولينا، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية الوكالة الإسبانية للتعاون الدولي، د. مط،١٩٨٣، ص١٣٩.

(٧٥) **عبد الرحمن الأوسط**: أبو المطرف عبد الرحمن بن الحكم بن هشام بن عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك بن مروان، نقش خاتمه عبد الرحمن بقضاء الله راضٍ، ولد في طليلطة غرة شعبان سنة ١٧٦ه، أمه أم ولد أسمها حلاوة فاتصلت ولايتهِ إلى أن مات في صفر سنة ٢٣٨ه وكان وادعًا محمود السيرة. يُنظر: الحميدي، **جذوة المقتبس**، ص.١؛ ابن سعيد، **المغرب في حلي المغرب**، ٤٥/١-٤٦؛ مجهول، **ذكر بلاد الأندلس**، ص١٣٧-١٣٩.

(٧٦) ابن سعيد، **المغرب في حلي المغرب**، ٤٥/١-٤٦.

(٧٧) مجهول، **ذكر بلاد الأندلس**، ص١٣٩.

(٧٨) **عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن**، كنيتهُ أبا محمد أمهُ أم ولد أسمها عشار، ولد سنة ٢٢٨ه، نقش خاتمه عبد الله بقضاء الله راضٍ عرف بتقواه وورعه وحبه للخير كثير التواضع شديد الوطأة على الظالم متفننا في جميع العلوم النافعة للدين، امتلأت الأندلس في حكمه بالفتن وصار في كل جهة متغلب، مات سنة ٣٠٠ه. يُنظر: الحميدي، **جذوة المقتبس**، ص١٢؛ الضبي، **بغية الملتمس**، ص١٦؛ مجهول، **ذكر بلاد الأندلس**، ص١٥٣.

(٧٩) ابن عذاري، أبي العباس أحمد بن محمد المراكشي، (ت بعد سنة ٧١٢هـ / ١٣١٢م)، **البيان المغرب** في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ج.س كولان وإ ليفي بروفنسال، ط٢. بيروت، دار الثقافة. ١٩٨٠م، ١٠٧/١-١٠٩؛ مجهول، ذكر بلاد الأندلس، ص١٥٣.

(٨٠) **عبد الرحمن الناصر**: عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله، أمهُ أم ولد رومية تسمى مزنة، ولد في سنة ٢٧٧ه، كنيته أبو المطرف، لقبه الناصر لدين لله، نقش خاتمه عبد الرحمن بقضاء الله راضٍ، ولي بعد وفاة جده الأمير عبد الله، وكان والدهِ قد قتله أخوه المطرف بن عبد الله، كان عبد الرحمن شهمًا جوادًا كريمًا فصيح اللسان قاهر اللعنات خطيبًا بليغًا شاعرًا مجيدًا صارمًا، وهو أول من تسمى بأمير المؤمنين من بني أمية في الأندلس، بايعه جميع أهل قرطبة وأعلن الخلافة الأموية في الأندلس سنة ٣١٦ه. وتوفي سنة ٣٥٠ه. يُنظر: ابن حيان، المقتبس (تحقيق شالميتا) ٥، ١٣ ومابعدها؛ الحميدي، **جذوة المقتبس**،ص١٢؛ الضبي، **بغية الملتمس**، ص١٧؛ مجهول، **ذكر بلاد الأندلس**، ص١٥٩-١٦٠.

(٨١) ابن حيان، **المقتبس** (تحقيق شالميتا)، ٥/ ٣٨.

(٨٢) الحكم بن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله، كنيته أبو العاص أمهُ اسمها مهرجانا أو مرجان، نقش خاتمه الحكم بقضاء الله راضٍ، كان ذا صفات حسنة، محبًا للعلم وجمع الكتب مالم يجمعه أحد من الملوك قبله واشتراها بأغلى الأثمان، عُرف بتدينه الشديد وكان ذو فضل وورع ومن اعدل الحكام واتقاهم وأحسنهم سيرة وأرفعهم قدرًا وأعلاهم ذكرًا، توفي سنة ٣٦٦ه. يُنظر: الحميدي، **جذوة المقتبس**، ص١٣-١٤؛ الضبي، بغية الملتمس، ص١٨-٢١؛ مجهول، ذكر بلاد الأندلس، ص١٦٨-١٦٩.

(٨٣) ابن حزم، **فضائل الأندلس**، ص٥٣؛ ابن سعيد، **المغرب في حلي المغرب** ١٨٦/١؛ أبن الآبار، الحلة السيراء، ٢٠٣/١؛ المقري، **نفح الطيب**، ٢١٤/٣.

(٨٤) الحميدي، **جذوة المقتبس**، ص١٣؛ الضبي، **بغية الملتمس**، ص١٨؛ ابن الآبار، **الحلة السيراء**، ٢٠٣/١.

(٨٥) الضبي، **بغية الملتمس**، ص١٨.

(٨٦) **محمد بن أبي عامر**: محمد بن عبد الله بن عامر بن أبي عامر بن الوليد بن يزيد بن عبد الملك المعافري، الداخل إلى الأندلس مع طارق بن زياد ولد سنة ٣٢٧ه، ونشأ نشأة ظاهرة النجابة. فقد درس الأدب والفقه والحديث في قرطبة واستمع إلى أفضل أساتذتها، أظهر خلال دراسته مواهب متميزة وذكاء نادر، جعلته يعرف بين أقرانه بطموحه الواسع وهمته العالية. استطاع أن يتولى الحجابة في عهد الخليفة هشام المؤيد، واستمر في هذا المنصب حتى وفاتهِ سنة ٣٩٢ه. يُنظر: ابن بسام، **الذخيرة**، القسم الرابع، الجزء الأول، ص٥٧؛ الضبي، **بغية الملتمس**، ص١١٥؛ **المراكشي، عبد الواحد، (ت٦٤٧ه/١٢٤٩م)**، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تقديم وتحقيق محمد زينهم محمد عرب، دار الفرجاني للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٤، ص٤٥؛ **ابن الخطيب، لسان الدين أبي عبد الله محمد بن الخطيب السلماني، (ت٧٧٦ه/١٣٧٤م)**، تاريخ إسبانيا الإسلامية أو أعمال الأعلام في من بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، تحقيق ليفي بروفنسال، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ٢٠٠٦، ص٥٩ومابعدها

(٨٧) ابن عذاري: **البيان المغرب**، ج٢، ص ٢٨٩؛ المقري: **نفح الطيب**، ٤٠٩/١.

(٨٨) **عبد الملك المظفر**: هو الابن الأكبر لمحمد بن أبي عامر الملقب بالمنصور، لقب بالمظفر، تقلد حجابة الخليفة هشام المؤيد لمدة ست سنوات وأربعة أشهر، مات مسمومًا وأن أمه أم ولد تسمى الذلفاء، كانت تعتقد أن ولدها المظفر مات مسمومًا بتدبير أخيهِ عبد الرحمن الملقب بشنجول. يُنظر: ابن عذاري، **البيان المغرب**، ٣٦/٣-٣٧؛ ابن الخطيب، **أعمال الإعلام**، ص٨٣-٨٨.

(٨٩) عنان، محمد عبد الله، **دولة الإسلام في الأندلس**، الخلافة الأموية والدولة العامرية، العصر الأول، القسم الثاني، ط٤، الناشر مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٧، ص٦٢٣.

(٩٠) **عيسى بن سعيد القطاع**: من قوم يعرفون ببني الجزيري من كورة باغه قيم دولة المنصور بن أبي عامر وحامل لوائها، والمستقل بأعبائها، ومالك زمام إعادتها وإبدائها. طلع في فلكها قبل دورانه، وكان وزير عبد الملك بن المنصور وصهرهِ، قتله في مجلس شراب بعد أن أراد عيسى بن سهل أن يقلب الدولة ويولي الخلافة على محمد بن هشام بن عبد الجبار. يُنظر: ابن بسام، **الذخيرة**، القسم الأول، المجلد الأول، ص١٢٣ومابعدها؛ ابن سعيد، **المغرب في حلي المغرب**، ٢٠٦/١، ٢٠٥، ٢١١؛ المقري، **نفح الطيب**، ٥٨٧/١.

(٩١) ابن بسام، **الذخيرة**، القسم الأول، الجزء الأول، ص١٢٥؛ **الصوفي، سماح فتحي إسماعيل**، الأخلاق الإسلامية عند حكام الأندلس وأثرها في بناء الدولة (٩٢-٤٢٢ه/ ٧١١-١٠٣١م)، رسالة ماجستير، كلية الآداب قسم التاريخ والآثار، الجامعة الإسلامية، غزة ٢٠١٥، ص١٦١.

(٩٢) **عبد الرحمن شنجول**: هو ابن محمد بن أبي عامر الملقب بالمنصور، وشنجول هو تصغيير للفظ سانشو ملك مملكة نافار وهو أسم جد

عبد الرحمن لأمه، إذ كان المنصور قد تزوج ابنته التي اعتنقت الإسلام وتسمت باسم عبدة، وأنجبت عبد الرحمن الذي أطلقت عليهِ أمه اسم سانشو الصغير تيمنًا باسم أبيها، علمًا أن عبد الرحمن كان شابًا طائشًا أحمقًا. يُنظر: **ابن الكردبوس، أبي مروان عبد الملك التوزري، (عاش أواخر القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي)،** قطعة من كتاب الأكتفاء في أخبار الخلفاء بعنوان **تاريخ الأندلس،** تحقيق احمد مختار العبادي، مجلة معهد الدراسات الإسلامية، المجلد ١٣، مدريد، ١٩٦٥-١٩٦٦م، ص.٦٠.

(٩٣) ابن عذاري، **البيان المغرب،**٣/ ٣٩؛ عنان، دولة الإسلام، العصر الأول، القسم الثاني، ص٦٢٣ – ٦٢٤.

(٩٤) ابن عذاري، **البيان المغرب،** ٣/ ٤٥.

(٩٥) ابن عذاري، **البيان المغرب،** ٤٩/٣.

(٩٦) ابن عذاري، **البيان المغرب،** ٦٨/٣؛ **دوزي، رينهارت،** المسلمون في الأندلس (اسبانيا الإسلامية) ترجمة حسن حبشي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.مط ١٩٩٤، ١٦١/٢؛ **تواتيه، بودالية،** فساد السلطة السياسية في الأندلس خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين / العاشر والحادي عشر الميلاديين، بحث منشور في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة عسكر.د.ت،ص.٢٠.

(٩٧) محمد بن هشام بن عبد الجبار بن عبد الرحمن الناصر، أمهُ ام ولد اسمها مزنة، ولد سنة ٣٦٦هـ، باعث الفتنة بالأندلس، وموقد نارها الخامدة، وشاهر سيفها المغمد. ثار على الخليفة هشام المؤيد وخلعه وتلقب بالمهدي، وأغروه بعبد الرحمن الحاجب، لكونه ماجنًا مستهترًا غير صالح للأمر، فاعترضه منهم من قبض عليه، واحتر رأسه، وحمله إلى المهدي وإلى الجماعة. وذهبت دولة العامريين سنة ٣٩٩هـ، كأن لم تكن، ثم ثار سليمان بن الحكم الملقب بالمستعين على محمد بن هشام وتمكن من قتلهِ سنة ٤٠٠هـ. يُنظر: المراكشي، **المعجب،** ص٤٧-٤٨؛ المقري، **نفح الطيب،** ٣٠٠/١، ٤٢٦، ٥٧٦.

(٩٨) **الخابية:** كلمة الخابية والخابئة تطلق في العربية على الجرة الكبيرة في الغالب وهي من مادة "خبأ" وتعني كذلك " حب " الذي يطلق على حب الماء الكبير. يُنظر: **باقر، طه،** من تراثنا اللغوي مايسمى بالعربية الدخيل، بغداد، مطبعة المجمع العلمي العراقي، **١٩٨٠،** ص٧٥-٧٦.

(٩٩) ابن عذاري، **البيان المغرب،** ٣/ ٨٠.

(١٠٠) ابن عذاري، **البيان المغرب،** ٣/ ٩٠.

(١٠١) **نفح الطيب،** ٥٩٠/١، ويُنظر أيضًا، **الحميداوي، صباح خابط عزيز،** الأحوال الاجتماعية والاقتصادية لأعيان الأندلس في عهد الإمارة والخلافة (١٣٨-٤٢٢هـ/٧٥٥-١٠٣٠م)، أطروحة دكتوراة منشورة، كلية الآداب، جامعة بغداد ٢٠٠٧، ص١٠٥-١٠٦.

(١٠٢) ابن سعيد، **المغرب في حلي المغرب،** ٣٦٩/١.

(١٠٣) ابن سعيد، **المغرب في حلي المغرب،** ٣٦٩/١.

(١٠٤) **المعتضد بن عباد:** أبو عمر عباد بن محمد الملقب بالمعتضد بالله، تولى الأمر بعد أبيه في سنة ٤٣٣هـ، واستولى على غرب الأندلس كشلب ولبلة، أوتي من جمالِ الصورة وتمام الخلقة وفخامة الهيئة، وحضور الخاطر، وصدق الحس، ما فاق بهِ من نظرائهِ وله باع في الأدب وعلة وهمة، يقرض الشعر وله أشعار كثيرة توفي سنة ٤٦١هـ. يُنظر: ابن الآبار، **الحلة السيراء،** ٢/ ٣٩-٥٢؛ ابن الخطيب، **أعمال الأعلام،** ص١٥٥-١٥٧.

(١٠٥) ابن الآبار، **الحلة السيراء،** ٢/ ٤٣،

(١٠٦) ابن بسام، **الذخيرة،** القسم الثاني، الجزء الأول، ص٣١؛ ابن الآبار، الحلة السيراء، ٤٩/٢.

(١٠٧) دوزي، **ملوك الطوائف ونظرات في تاريخ الإسلام،** ترجمة كامل كيلاني، ط١، نشر مكتبة ومطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة، ١٩٣٣، ص١٠٢-١٠٤.

(١٠٨) ابن الأبار، الحلة السيراء، ٤٦/٢.

(١٠٩) **المعتمد بن عباد:** أبو القاسم محمد بن عباد بن محمد بن إسماعيل بن عباد، الملقب بالمعتمد والظافر بحول الله، وليَّ أمر اشبيلية بعد أبيهِ المعتضد، وله سبع وثلاثون سنة، عرف بشجاعتهِ وحسن سيرتهِ وذكائهِ وغزارة الأدب وكان شعره كأنه الحلل المنشرة، واجتمع له من الشعراء أهل الأدب مالم يجتمع لملك قبله من ملوك الأندلس، خُلع عن المُلك على يد المرابطين سنة ٤٨٤هـ فكانت مدة حكمه إلى ان خلع عشرين سنة وتوفي في مدينة اغمات سنة ٤٨٨هـ. يُنظر: المراكشي، المعجب، ص٩٣-٩٤؛ ابن خلكان، شمس الدين أبي العباس أحمد بن محمد، (ت٦٨١هـ / ١٢٨٢م)، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان،** تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د.ت، ٢١/٥ وما بعدها؛ ابن الخطيب، **أعمال الأعلام،** ص١٥٩-١٦٤.

(١١٠) دوزي، **المسلمون في الأندلس،** ٩٠/٣، بولعراس، **الحياة الاجتماعية،** ص١١٢..

(١١١) ابن بسام، **الذخيرة،** القسم الرابع، الجزء الثاني، ص٦٤٣.

(١١٢) يحيى بن المأمون: هو الأمير أبو الحسن يحيى بن إسماعيل بن عبد الرحمن بن إسماعيل بن عامر بن مطرف بن موسى بن ذي النون، وهو أقدم ملوك الأندلس رياسة وأشرفهم بيتًا وأحقهم بالتقدم، تلقب بالمأمون، كان أبوه إسماعيل هو الذي تغلب على طليطلة من قبل واستبد بملكها الفتنة ولم يزل أبو الحسن هذا يملك طليطلة وأعمالها، إلى أن أخرجه عنها الأذفونش. يُنظر: المراكشي، **المعجب،** ص٧٦؛ ابن الابار، **الحلة السيراء،** ٢٦/٢؛ ابن الخطيب، **أعمال الأعلام،** ص١٧٩-١٨١.

(١١٣) ابن بسام، **الذخيرة،** القسم الرابع، المجلد الأول، ص١٣٥.

(١١٤) يحيى بن علي بن حمود بن أبي العيش ميمون بن احمد بن علي بن عبيد الله بن عمر بن إدريس بن عبد الله بن الحسن بن علي بن أبي طالب عليه السلام، بويع سنة ٤١٢هـ، ولقب بالمعتلي، كان شريف الأرومة في بيت كريم الولادة، خرج من قرطبة بعد أن خلعهُ البربر سنة ٤١٣هـ، ودخل في حرب مع المعتمد بن عباد وقتل فيها سنة ٤٢٧هـ، فخلفه ولده إدريس الملقب بالعادلي. يُنظر: ابن الابار، **الحلة السيراء،** ٢٦/٢-٢٧؛ ابن الخطيب، **أعمال الأعلام،** ص١٣٢، ص.١٤٠.

(١١٥) ابن بسام، القسم الأول، الجزء الأول، ص٣١٦-٣١٨ ؛ ابن خلكان، **وفيات الأعيان،** ٢٢/٥.

(١١٦) عبد الله بن جعفر بن الحاج لم أجد له تعريفًا في كتب السير والتراجم.

(١١٧) ابن سعيد، **المغرب في حلي المغرب،** ٢/ ٢٧٦.

(١١٨) المراكشي، المعجب، ص١٧٨.

(١١٩) محمد بن سعد بن مردنيش الجذامي، أمير شرق الأندلس، عُرف بقوتهِ، وبشهامتهِ وفروسيته، ومقارعتهِ للموحدين فصارعهم

وتغلب على مدينة جيان وأبدة وطاعت له مدينة بياسة ونازل قرطبة ثم اشبيلية، وتملك استجة، توفي سنة ٥٦٧ه. يُنظر: المراكشي، **المعجب**، ص١٧٨؛ ابن الخطيب، **أعمال الأعلام**، ص٢٦١-٢٦٢.

(١٢٠) ابن الخطيب، أعمال الأعلام، ص٢٦٠.

(١٢١) ابن سعيد، **المغرب في حلي المغرب**، ٢٥٥/٢.

(١٢٢) تاشفين بن علي: تولى رئاسة دولة المرابطين بعد وفاة أبيهِ علي سنة ٥٣٣ه، وشهدت دولة المرابطين هزائم عسكرية عدة في مدة حكمهِ توفي سنة ٥٣٩ه. يُنظر: ابن الخطيب، **أعمال الأعلام**، ص٢٤٧-٢٤٨

(١٢٣) مؤنس، **نصوص سياسية**، وثيقة رقم (١)، ص١١٣؛ دندش، **الأندلس في نهاية المرابطين**، ص٣٣٣

(١٢٤) مؤنس، **نصوص سياسية**، وثيقة رقم (١)، ص١١٣.

(١٢٥) دندش، **الأندلس في نهاية المرابطين**، ص٣٣٣.

(١٢٦) دندش، **الأندلس في نهاية المرابطين**، ص٣٣٣-٣٣٤.

(١٢٧) أبي عبد الله محمد بن تومرت: هو الشيخ الفقيه أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن تومرت المصمودي الهرغي المولود عام ٤٨٥ه في سوس وتحديدًا في ضيعة تعرف بإيجلي أن وارغن، ينتمي إلى أسرة تدعى بإيسر غينن، وهم من الشرفاء بلسان المصامدة، وقيل أن له نسبة متصلة بأهل البيت عليهم السلام، وكان قد رحل إلى المشرق في سنة ٥٠١ه، رغبة منه في طلب العلم وانتهى إلى بغداد ولقى أبا بكر الطرطوشي فأخذ عنه شيئًا من أصول الفقه وأصول الدين، وقاد دعوة دينية تطورت فيما بعد وعرفت بدعوة الموحدين توفي سنة ٥٢٤ه. يُنظر: **البيذق، أبي بكر بن علي الصنهاجي، في حدود (ت٥٥٥هـ / ١١٦٠م)**، أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين، نشر دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، ١٩٧١،ص١١ومابعدها ؛ المراكشي، المعجب، ص١٥٥.

(١٢٨) الإدريسي، **نزهة المشتاق**، ٢٨٨/١.

(١٢٩) المراكشي، **المعجب**، ص٢٦١.

(١٣٠) عبد المؤمن بن علي بن علوي بن يعلا بن علي بن حسن بن نصر بن الأمير أبي نصر بن مقاتل بن كومي بن عون الله بن ورجايغ بن ينفر بن مراو بن مطماط بن صطفور بن نفور بن زجيك بن يحيس بن هزريج بن قيس بن عيلان ولد في منطقة ناجرا سنة ٤٨٧ه، يعتبر من المؤسس الحقيقي لدولة الموحدين وأول من بايع ابن تومرت عام ٥١٥ه. يُنظر: البيذق، المقتبس من كتاب الأنساب في معرفة الأصحاب، تحقيق عبد الوهاب منصور، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، ١٩٧١.، ص١٣-١٦.

(١٣١) **ابن تومرت، أبي عبد الله محمد، (ت ٥٢٤ه /١١٢٩م)**، أعز ما يطلب، تقديم وتحقيق عبد الغني أبو العزم، مؤسسة الغني للنشر، مطبعة دار وليلي للطباعة والنشر، الرباط، د.ت، ص٣٦٣؛ **نوارة، شرقي**، الحياة الاجتماعية في الغرب الإسلامي في عهد الموحدين (٥٢٤-٦٦٧ه/ ١١٢٦-١٢٦٨م) رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر٢٠٠٨، ص١٨٣.

(١٣٢) ابن عذاري، **البيان المغرب** (قسم الموحدين)، ص١٧٣.

(١٣٣) المراكشي، **المعجب**، ص١٩٧؛ ابن عذاري، **البيان المغرب** (قسم الموحدين)، تحقيق، محمد الكتاني وآخرون، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٥.، ص٧٨.

(١٣٤) ابن خاقان: أبي نصر الفتح بن علي بن احمد بن عبيد الله القيسي من قرية تعرف بصخرة الواد من قرى قلعة يحصب يكنى أبا نصر كان آية من آيات البلاغة، عذب الألفاظ، أصيل المعاني، لعوبًا بإطراف الكلام معجزًا في باب الحلى والصفات. يُنظر: ابن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، تحقيق محمد عبد الله عنان، ط٢، الناشر مكتبة الخانجي للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٧٧، ٢٤٨/٤-٢٤٩.

(١٣٥) **القاضي عياض:** هو أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن موسى بن عياض بن محمد بن موسى بن عياض اليحصبي، القاضي المحدث الحافظ استقر أجداده في حمه بسطه، ثم انتقلوا منها إلى مدينة فاس ثم إلى سبته وبها ولد، وسمع من مشيختها وتفقه ببعضهم ورحل إلى الأندلس فاخذ بقرطبة للتعلم واشتهر بالأندلس. يُنظر: ابن الآبار، **المعجم في أصحاب القاضي الإمام أبي علي الصدفي**، د.مط، القاهرة،١٩٦٧، ص٢٩٤-٢٩٥.

(١٣٦) ابن الخطيب، الإحاطة، ٢٤٨/٤-٢٤٩.

(١٣٧) لم أجد تعريفًا له في المصادر التاريخية.

(١٣٨) **ابن صاعد، أبي القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسي، (ت. ٤٦٢ه/١٠٦٩م)** كتاب طبقات الأمم، نشر الأب لويس شيخو، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩١٢، ص١٠٤-١٠٥.

(١٣٩) لم أجد له تعريفًا له في المصادر التاريخية.

(١٤٠) ابن سعيد، **المغرب في حلي المغرب**، ٤٢٦/١-٤٢٧.

(١٤١) قروعي، ظواهر اجتماعية، ص٣٨٢.

(١٤٢) المائدة، ٩٠.

(١٤٣) القلقشندي، أبي العباس أحمد بن علي، (ت٨٢١هـ / ١٤١٨م)، **صبح الأعشى في صناعة الانشا**، شرحه وعلق عليهِ محمد حسين شمس الدين، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٧، ١٦١/٢.

(١٤٤) القلقشندي، صبح الاعشا، ١٦١/٢.

(١٤٥) ابن حزم وآخرون، **فضائل الأندلس**، ص٥٤.

(١٤٦) الونشريسي، **المعيار المعرب**، ٤١١/٢.

(١٤٧) الحميدي، **جذوة المقتبس**، ص٦٤-٦٥.

(١٤٨) سعيد الخير بن الأمير عبد الرحمن بن معاوية، عم الأمير الأموي الحكم، وكان الحكم يعظمه ويجله ويلزم مبرتهِ. يُنظر: **النباهي، أبي الحسن بن الفقيه أبي محمد بن عبد الله بن الحسين، (ت ٧٩٣هـ / ١٣٩٠م)، تاريخ قضاة الأندلس المسمى كتاب المرقبة العليا في من يستحق القضاء والفتيا**، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، ط٥، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٣، ص٤٨.

(١٤٩) العباس بن قرعوس بن حميد: بن عبيد بن منصور بن محمد بن يوسف الثقفي المكنى أبا قرعوس، أحد فقهاء الأندلس، سمع منه مالك بن أنس، وابن جريج. وقيل إن في روايته عن ابن جريج نظرًا.مات بالأندلس سنة عشرين ومائتين. يُنظر: الحميدي، **جذوة المقتبس**، ص٣٣٣ ؛ الضبي، بغية الملتمس، ص٤٥١.

(١٥٠) **ابن الفرضي، أبي الوليد عبد الله بن محمد بن يوسف بن نصير الأزدي، (٤٠٣ه/١٠١٢م)**، تاريخ علماء الأندلس، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط١، الناشرون دار الكتاب العربي، القاهرة ودار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٣،١/ ٤١٤.

(١٥١) **الخشني، أبي عبد الله محمد بن حارث بن أسد الخشني القيرواني الأندلسي، (ت. ٣٦١ه/٩٧١م)**، قضاة قرطبة وعلماء افريقية،

تحقيق عزت العطار الحسيني، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية، بغداد، ١٩٧٢، ص١٤٢-١٤٣.

(١٥٢) أحمد بن عبادة بن علكدة بن نوح بن اليسع الرعيني، أبو محمد محدث أندلسي روى عن محمد بن وضاح، ومحمد بن عبد السلام الخشني، وسمع من أبي جعفر العقيلي وابن الأعرابي وغيرهم، وتوفي في رجب سنة ٣٣٢هـ. يُنظر: ابن الفرضي، **تاريخ علماء الأندلس**، ترجمة رقم (١٠٥)،٤٥/١؛ الضبي، بغية الملتمس، ص١٩٨

(١٥٣) محمد بن سلمة بن وليد بن أبي بكر بن عبيد بن عبيد بن بلج بن عبيد بن علي الكلابي القيسي، من أهل قرطبة، أستقضاه الأمير عبد الله بقرطبة بعد أخيه النصر بن سلمة، وكان رجل صالح قليل العلم، ذكره احمد ونسبه عن غيره، توفي في ذي الحجة سنة ٢٨٠هـ. يُنظر: الخشني، **قضاة قرطبة**، ص١٣٨؛ ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ترجمة رقم (١١٤١) ٢/ ٢٠؛ الخشني، **قضاة قرطبة**، ص١٣٨.

(١٥٤) الخشني، **قضاة قرطبة**، ص١٤٢-١٤٣.

(١٥٥) محمد بن زياد بن عبد الرحمن بن زُهير بن ناشرة بن لوذان بن حيس بن حاطب بن حارثة بن راشدة بن زيد بن حارثة بن جديلة بن لخم بن عِدي، تولى مهمة القضاء في قرطبة من قبل الأمير عبد الرحمن بن الحكم، ومحمد بن زياد هو والد القاضي الحبيب بن زياد، فكان حسن السيرة محمود الولاية، ومن أهل الفضل والخير، سمع الحديث من معاوية بن صالح الحضرمي. يُنظر: الخشني، **قضاة قرطبة**، ص٨٧.

(١٥٦) محمد بن عيسى من أهل العلم والأدب، تولى قضاء الجماعة بقرطبة سنة ٣٢٦هـ، وتوفي سنة ٣٣٩هـ. يُنظر الخشني، **تاريخ قضاة**، ص٥٩- ٦٢.

(١٥٧) الخشني، **قضاة قرطبة**، ص٨٩.

(١٥٨) الخشني، **قضاة قرطبة**، ص٨٩-٩٠.

(١٥٩) اصبغ بن عيسى بن مثنى من أهل قرطبة، سمع عن وضاح وغيره، وكان شيخًا فاضلاً، كانت فيهِ غفلة. يُنظر: ابن الفرضي، **تاريخ علماء الأندلس**، ترجمة رقم (٢٥٢)، ٩٥/١.

(١٦٠) القاضي عياض، ٢٠٥/٥.

(١٦١) القاضي عياض، عياض بن موسى بن عياض السبتي، (ت. ٥٤٤هـ/١١٤٩م)، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، تحقيق محمد بن شريفة، ط٢، مطبعة فضالة المحمدية، المغرب،١٩٨٢، ٥ / ص٢٠٥-٢٠٦.

(١٦٢) القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٥ / ٢٠٦.

ISSN: 2090 – 0449 Online
ARCIF Arab Citation and Impact Factor, [Q3].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.43].

الدور الأردني في حركة الجهاد الليبي
نجيب حوراني أنموذجًا



د. إكرام البشير الجمل
أستاذ مساعد
قسمي التاريخ والآثار – كلية الآداب
جامعة مصراته – دولة ليبيا

مُلَخّصْ

يتناول هذا المقال واحدة من الشخصيات التي شاركت في حركة الجهاد الليبي ومقاومته للاستعمار الإيطالي الغاشم، نتحدث هنا عن فارس من الفرسان العرب الذين قل نظيرهم، أحد الفرسان الذين تركوا الجاه والسلطان والنفوذ، وتركوا الأهل والبلاد للوقوف جنبًا إلى جنب مع أشقائهم الليبيين في دحر العدو الظالم المستعمر، هذه الشخصية هو الفارس المقدام نجيب بك سعد العلي الحوراني أول شهيد عربي على الأراضي الليبية. كان من ضمن الضباط العثمانيين الذين رفضوا المعاهدة التي بموجبها سلمت تركيا ليبيا للطليان، وأثر البقاء في ليبيا ليشارك شعبها دفاعهم عن أرضهم فشارك في تجنيد وتدريب أبنائها وتعليمهم حمل السلاح بالإضافة لمشاركته في أقوى المعارك بها ورسمه لخطط لهذه المعارك حتى استشهاده في أحدي هذه المعارك. تناول البحث التالي: (أسمه ونسبه، تلقيه للعلم، بداية نشاطه، المعارك التي شارك بها ضد الاستعمار الإيطالي، استشهاد نجيب بك الحوراني). وقد اتبع الباحث المنهج التاريخي السردي لسرد الأحداث التاريخية وتحليلها وفق ما تقتضيه المادة العلمية. أما الهدف من الدراسة فيتمثل في إبراز الدور العربي في حركة المقاومة الليبية، وان الانتماء كان للوحدة العربية، وليس انتماء لوطن معين.

بيانات المقال:

تاريخ استلام المقال:	٣٠	أبريل	٢٠٢٣
تـاريخ قبــول النشــر:	٣١	مايو	٢٠٢٣

كلمات مفتاحية:

ليبيا؛ مسواس؛ كرداسي؛ شليظيمة؛ الاستعمار الإيطالي

معرّف الوثيقة الرقمي: 10.21608/KAN.2023.332934 

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

إكرام البشير الجمل. "الدور الأردني في حركة الجهاد الليبي: نجيب حوراني أنموذجا".- دورية كان التاريخية.- السنة السادسة عشرة- العدد الستون؛ يونيو ٢٠٢٣. ص ١١١ – ١١٨.

Corresponding author: e.aljamal@art.misuratau.edu.ly
Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com
Egyptian Knowledge Bank: https://kan.journals.ekb.eg
Twitter: http://twitter.com/kanhistorique
Facebook Page: https://www.facebook.com/historicalkan
Facebook Group: https://www.facebook.com/groups/kanhistorique

مُقَدِّمَةُ

كان لحركة المقاومة العربية ضد الاستعمار الأوروبي وقع خاص في نفوس كل العرب فكانت هناك مساهمات عربية في حركات المقاومة فنجد المجاهدين الليبيين من ضمن الذين تصدوا للاستعمار مع إخوانهم في الجزائر وأيضًا المجاهدين السوريين ممن أسهم في حركة الجهاد ضد الاستعمار الفرنسي بالجزائر ونجد المجاهدين من البلدان العربية المختلفة شاركوا بحركة الجهاد ضد الاستعمار الإيطالي بليبيا.

يتناول هذه البحث واحدة من الشخصيات التي شاركت في حركة الجهاد الليبي ومقاومته للاستعمار الإيطالي الغاشم، نتحدث هنا عن فارس من الفرسان العرب الذين قل نظيرهم، أحد الفرسان الذين تركوا الجاه والسلطان والنفوذ، وتركوا الأهل والبلاد للوقوف جنبًا إلى جنب مع أشقائهم الليبيين في دحر العدو الظالم المستعمر، هذه الشخصية هو الفارس المقدام نجيب بك سعد العلي الحوراني أول شهيد عربي على الأراضي الليبية.

كان من ضمن الضباط العثمانيين الذين رفضوا المعاهدة التي بموجبها سلمت تركيا ليبيا للطليان، وأثر البقاء في ليبيا ليشارك شعبها دفاعهم عن أرضهم، فشارك في تجنيد وتدريب أبنائها وتعليمهم حمل السلاح، بالإضافة لمشاركته في أقوى المعارك بها ورسمه لخطط لهذه المعارك حتى استشهاده في إحدى هذه المعارك.

أهمية الموضوع

تتمثل أهمية هذا الموضوع في إبراز التارز والقومية العربية آنذاك حيث هب المجاهدين من البلدان العربية المختلفة لنصرة إخوانهم فكان منهم نجيب بك الحوراني الذي كان ذا رتبة ومكانة عسكرية بالجيش العثماني إلا أنه أثر البقاء بليبيا لمقاومة المستعمر جنبًا الي جنب مع إخوانه المجاهدين الليبيين، ولم يأبه لما قد يلحقه إزاء هذا القرار. وهذا ما دفع الباحث لكتابة هذا البحث ليوضح مدى ترابط الشعوب العربية في وجه المستعمر في ذلك الوقت وانهم بوحدتهم تمكنوا من صد الاستعمار وتحقيق أعظم الانتصارات.

الدراسات السابقة

لم يتحصل الباحث على دراسات مستقلة تتحدث عن هذا المجاهد، وما وجد إنما هو ضمن الحديث عن المعارك ضد الاستعمار الإيطالي والقادة بها، وكان التطرق لهذا الفارس بالحديث عن بطولاته المعارك التي شارك بها وأيضا عند الحديث عن استشهاده، ولكن وجد الباحث بعض المقالات التي لا تتعدى أسطر بسيطة في بعض المواقع الإلكترونية والتي تحدثت عن نسبه ونشأته.

أولاً: أسمه ونسبه

هو نجيب بن سعد بن علي بن عمر بن عبد الله بن عيسي بن ضرغام البطين، من قبيلة البطاينة[١] عرف بالحوراني، ولد في مدينة أربد[٢] (بالأردن) سنة (١٢٩٩هـ/١٨٨٢م)[٣]. والده الشيخ سعد العلي شيخ بني جهمة، وهو من أشهر زعماء المنطقة الشمالية، كان يعمل على حل النزاعات والخلافات بين القبائل والأشخاص، أيضًا كان يعمل على إصلاح ذات البين، أقرته السلطات العثمانية في ذلك الوقت كزعيم للمنطقة الشمالية بالإضافة لكونه عضو في مجلس إدارة القضاء[٤].

أهتم الشيخ سعد العلي بتربية أبنائه على الالتزام بالأسس والمبادئ والقيم العربية الأصلية، فصقلت شخصياتهم بما تميزو به من ثقافة واسعة وأرث تاريخي عظيم[٥]. شارك الشيخ سعد في العديد من المؤتمرات التي كانت تندد بالاستعمار الفرنسي والإنجليزي، اللذان كانا مسيطران على المنطقة العربية، وكان يحضر هذه المؤتمرات والاجتماعات الكثير من الشخصيات المحلية ومشايخ الأردن مما اكسب الشيخ سعد صفتين جمع بينهما هما الوجاهة العشائرية والقومية في وقتً واحد[٦].

ثانيًا: تلقيه للعلم

تلقي نجيب بك تعليمه الأساسي من قراءة وكتابة في كُتاب قريته لتعليم القرآن فتعلم ما تيسر من القرآن الكريم، أنتقل بعد ذلك إلي مدرسة إربد الابتدائية لاستكمال دراسته، سافر بعدها إلي دمشق حيث أكمل دراسته في مدرسة عنبر، في سنة (١٣١٨هـ/١٩٠١م)

سافر إلي الأستانة لمتابعة دراسته في الكلية العسكرية وتخرج منها سنة١٣٢٢ه/ ١٩٠٥م برتبة ملازم ثان[٧].

ثالثًا: بداية نشاطه

اتجه بعد إنهاء دراسته فعين كمتابع لأمور البادية والحدود والمناطق الصحراوية ومرجع ذلك هو درايته بحياة البادية ومواقع عيشها بالإضافة إلي تقدير واحترام البدو وأهله[٨]. عُين بعد ذلك كقيم للحج ومُرافقًا لأمير الحج، تم نقله بعد ذلك إلي الفرقة ١٤ المرابطة ببلاد الشام[٩].

في سنة (١٣٢٦ه/ ١٩٠٩م) انضم إلي الجمعية القحطانية وهي جمعية سرية أسسها المناضل سليم الجزائري في إسطنبول، كان زعيمها الضابط عزيز علي المصري[١٠] نادت باستقلال البلاد العربية في نطاق الدولة العثمانية، فكانت واضحة المنهج قوية بمن أنتسب إليها[١١]. كان من أهداف هذه الجمعية مجابهة التيار العنصري التركي بتيار قومي عربي، من أجل تمكين العرب من السيطرة على مؤسسات الولايات العربية. ضمت هذه الجمعية عددًا من الضباط العرب، وعملت على تعزيز المفهوم القومي في نفوس وذاكرة منتسبيها.

في سنة ١٩١٠م التحق نجيب بك مع سريته إلي اليمن لإخماد ثورة الإمام يحيى محمد حميد الدين المتوكل، وهو إمام اليمن من عام ١٩٠٤-١٩٤٨م، وهو مؤسس المملكة المتوكلية اليمنية، ثم بعد ذلك التفاهم مع الإمام يحيى انسحبت على أثرها القوات العثمانية من اليمن بعد توقيعة دعان[١٢] وذلك سنة ١٩١١م وتعتبر هذه المعاهدة بداية استقلال اليمن والتخلص من التبعية التركية[١٣]. اتجهت بعد ذلك القوات العثمانية إلى جبهة جديدة في ليبيا في نفس السنة للمشاركة في الحرب الدائرة مع الجيوش الإيطالية برفقة رفيقه عزيز علي المصري، والقائم مقام على خلقي الشرايري.

تميز نجيب بك بمحاولاته لرفع الروح المعنوية للجنود الأتراك والمجاهدين الليبيين، حيث كان يقول: إن الجنود الإيطاليين جبناء ولا نفس طويل للقتال عندهم[١٤]. كذلك كان يلح على القيادات العليا للتسلح وتزويد المقاتلين بالإمدادات والذخائر والوسائل العسكرية اللازمة للصمود في وجه العدو والانتصار عليهم.

بعد تسليم الدولة العثمانية لطرابلس وبرقة لإيطاليا بموجب معاهدة أوشي لوزان[١٥] في ٣ أكتوبر لسنة ١٩١٢م، تم بموجب هذه المعاهدة الاتفاق على إيقاف القتال بين الطليان والأتراك[١٦]، وأن تسحب تركيا جنودها من ليبيا، ويحتفظ السلطان بمقتضي هذه المعاهدة بنوع من السيادة الروحية التي يبرز أهم مظاهرها في حقه بتعيين القضاة، ولكي تحفظ الدولة العثمانية ماء وجهها أمام الرأي العام أذاع السلطان العثماني منشورًا منح فيه الأهالي الاستقلال الداخلي[١٧] رفض مجموعة من الضباط الأتراك هذه الاتفاقية[١٨]، فكان نجيب بك من ضمنهم فنتقل من طرابلس إلي برقة حيث كانت مركزًا للمقاومة ضد الطليان بقيادة السنوسية[١٩].

حدث حوار بين نجيب بك وقائده التركي حيث رفض نجيب العودة إلى إسطنبول قائلاً: ((لقد أديت واجبي كضابط في الجيش السلطاني، ولم أسلم من الجراح، ولكن لم تكتب لي الشهادة...يعزُ عليّ سيدي الأفندي أن أترك إخوتي وأبناء جلدتي للجلادين الطليان، ومن العيب علينا نحن العرب خلط الدم بالماء البارد، لقد اخترت البقاء في ليبيا مقاتلاً ومدربًا ولا تحسبني عاصيًا أو متمردًا بل ممثلاً لسيدي السلطان))[٢٠].

في سنة ١٩١٢م بداء نجيب بك الحوراني جولة في مناطق شرق ليبيا لتدريب وتجنيد المزيد من المقاتلين ضد الاستعمار الأوروبي بمباركة ودعم السنوسية[٢١]، وكان يُستقبل بالترحيب والحفاوة من أعيان ووجهاء القبائل الليبية[٢٢]، فقد كان الحوراني من ضمن المجاهدين تحت قيادة السيد أحمد الشريف السنوسي[٢٣]. وأحمد الشريف هو زعيم وطني ليبي مناضل ضد الإيطالي، ولد في واحة الجغبوب[٢٤] بليبيا سنة ١٨٧٣م، تزعم السيد أحمد الحركة السنوسية عام ١٩٠٢م، حيث أنه ومع بداية الغزو الإيطالي لشواطئ الليبية عام ١٩١١م كان قد أعاد تنظيم الحركة السنوسية من خلال الزوايا التي انتشرت في بلدان كثيرة،[٢٥] وأعلن بذلك السنوسيين مقاومتهم للاستعمار الإيطالي ومحاربته[٢٦]. اتجه بعد ذلك نجيب إلى منطقة الفعكات وهي منطقة قريبة من بنغازي بالشرق الليبي، حيث أسس معسكرًا جهاديًا عرف باسم نقطة نجيب

وهي تقع بالقرب من القوارشة، كان من مهام هذه النقطة التصدي للزحف الإيطالي والدفاع عن سلوق ودردينة والمناطق المجاورة[٢٧].

رابعًا: المعارك التي شارك بها ضد الاستعمار الإيطالي

بسبب الأثر الطيب الذي تركه نجيب بك الحوراني بأخلاقه وبسالته في نفوس الليبيين تعلقوا به ونشأت بينه وبينهم مودة وألفة وحظي بطاعتهم والتزامهم ومناصرتهم وصاهرهم، كما انتسب إلي الطريقة السنوسية أخذها عن المجاهد أحمد الشريف وتلي أورادها ولبس الثياب الليبية، كذلك تزوج منهم حيث تزوج من السيدة فائزة السنوسي، وهي من الأسر المعروفة بإقليم برقة يرجع أصلهم إلي الإخوان السنوسيين لها أشقاء شاركوا بحركة المقاومة الليبية ضد الطليان مع السيد أحمد الشريف السنوسي، و نقلها بعد زواجهما لتقيم بالأردن ورجع إلي ليبيا ليواصل الجهاد ضد الاستعمار الإيطالي، وقد كان تزوج قبل ذلك سنة ١٩١٢م سيدة من مدينة بنغازي إلا أن زواجهما لم يدم طويلاً وطلقا.

شارك نجيب بك الحوراني في عدة معارك ضد الاستعمار الإيطالي مع الشيخ أحمد الشريف السنوسي أبلا فيها بلاً حسنًا أهم هذه المعارك: (معركة نقطة نجيب، معركة محروقة، معركة الشليظيمية، معركة الكرداسي، معركة زاوية مسوس).

٤/١-معركة نقطة نجيب

انتظم الحوراني في الدور الجهادي حيث أصبح قائد نقطة عسكرية بضاحية الفعكات بمدينة بنغازي، ولا يزال حتى اليوم يسمى هذا المكان نقطة نجيب كانت مهمة هذه النقطة التصدي للجيش الإيطالي في محور عمليات جنوب بنغازي الذي يشمل الفعكات والترية والكعباشية والقوارشة والفويهات والهواري وأرض أبو هديمة، وغيرها[٢٨]. خسر المجاهدين هذه المعركة وانتهت بانهيار نقطة نجيب وكامل المحور الذي حاربه الطليان، لما لهذه النقطة من أهمية قصوى في إحكام السيطرة على بنغازي ومنع التقدم جنوبًا، انتقل على أثرها نجيب بك إلي إقليم فزان.

٤/٢-معركة محروقة

المحروقة هي واحة صغيرة بوادي الشاطئ بإقليم فزان جنوب ليبيا وهي ثلاث قري، محروقة الطويلة ومحروقة البلاد ومحروقة العيون، تتميز بوجود الكثير من عيون المياه بها[٢٩]. نشبت معركة سنة ٢٤-١٢-١٩١٣م تعتبر من أكبر وأهم المعارك، ابلي المجاهدون فيها بلاً حسنًا قادها المجاهد الليبي محمد بن عبد الله البوسيفي والذي استشهد في هذه المعركة[٣٠]. كان نجيب بك ضمن المشاركين الفاعلين في هذه المعركة، استمرت هذه المعركة نصف يوم وكانت من المعارك العنيفة، قتل فيها عدد كبير من الضباط والجنود الطليان، إلا أن قلة العدد والسلاح رجحت كفة الجانب الإيطالي، فستطاع الجيش الإيطالي بعد هذه المعركة احتلال واحات فزان ووصل غات في ١٩١٤/٨/١٢م فتم بذلك احتلال إقليمي فزان وطرابلس[٣١].

٤/٣-معركة الشليظمية

انتقل نجيب بك الحوراني بعد معركة المحروقة شمالاً إلي برقه تحديدًا قرب مدينة سلوق[٣٢] إلى الشليظمية، علم الطليان بالقوة المرابطة بالشليظمية وعددها نحو ١٥٠٠ مجاهد فزحفت كتيبتان ايطاليتان نحو زاوية أم شخنب[٣٣] وسلوق للاتفاق على المجاهدين. أشتبك المجاهدون بقيادة نجيب الحوراني في ٢٨-٢-١٩١٤م بطلائع هذه القوة وكسروا طوق الالتفاف بيد أن العدو لاحقهم إلي مسوس[٣٤] وأبيار الخراز.

استمرت المعركة نحو عشر ساعات متواصلة تكبدت الكتيبتان الإيطاليتان المهاجمتان خسائر فادحة بقتل أكثر من ٣٠٠ جندي منهم. أنسحب المجاهدين بعد أن استشهد منهم ما يقارب ٢٠٠ مجاهد، واستقرت القوات الإيطالية بالشليظمية وأقاموا حامية عسكرية بها، ثم اضطروا لسحبها بعد عام بسبب وطأة هجمات المجاهدين عليها. وقد جرح نجيب بك الحوراني في هذه المعركة ولم يسترح لجرحه بل ضمد الجراح ودخل في معركة أخرى[٣٥].

٤/٤ معركة الكرداسي

تقع منطقة الكرداسي بالقرب من الشليظمية وتعتبر هذه المعركة امتداداً لمعركة الشليظمية، وفيها جُرح نجيب بك في كتفه وساقه، واستمر في القتال رافضًا

الانسحاب ومحاولة السنوسي شقيق زوجته أن ينقله من أرض المعركة إلا أنه ظل يقاتل حتى توقفت المعركة بانسحاب القوات الإيطالية، نُقل على أثرها شمالاً إلي منطقة مسوس بالجبل الأخضر[٣٦]. استعمل نجيب بك بهذه المعركة أسلوب القتال العسكري النظامي من كر وفر ومباغته، وهذا الأسلوب مكن المقاومة من الوصول إلى الأطراف فتمكنوا من تدمير الأسلحة والذخيرة وحرق السيارات وقتل أكثر من سبع ضباط طليان من الرتب المتقدمة.

٤/٥–معركة زاوية مسوس

تقع هذه القرية جنوب شرق بنغازي بأكثر من ١٠٠كم أسست بها الطريقة السنوسية العديد من الزوايا الصوفية، كان الغرض من إنشائها في بادئ الأمر للتعليم والتعلم بعد الاحتلال الإيطالي لليبيا، تحول دور هذه الزاوية إلي دور جهادي ونشر ثقافة المقاومة[٣٧]. وقعت المعركة بالقرب الزاوية (هدمها الطليان فيما بعد) حيث كان المجاهد أحمد الشريف قد اتخذ من مسواس مقرًا للقيادة[٣٨]. كان نجيب الحوراني ممن شارك في هذه المعركة إلى جانب المجاهد أحمد الشريف، دارت أحداث هذه المعركة بعد هزيمة الطليان في معركة القرباع وأيضًا تلتها هزائمهم في معركة الشليظمية والكرداسي.

انتقل المجاهد أحمد الشريف بصحبة نجيب بك الحوراني والمهدي والسنوسي (المهدي والسنوسي شقيقا زوجة نجيب بك) إلي مسوس وأسسوا بها القيادة العامة لجيش المقاومة في ١٣–مارس–١٩١٤م بدأت المعركة وتمكن الطليان من تدمير الزاوية وإبداء المجاهدين فيها بسالة ومقاومة كبدت الطليان خسائر فادحة في الأرواح، كذلك استشهد عدد من المجاهدين يقدر بالمئات من ضمنهم المهدي والسنوسي أشقاء زوجة نجيب بك، وأصيب نجيب بك الحوراني إصابة بالغة في الفخذ والصدر نقل على أثرها إلي بيته لتلقي العلاج[٣٩].

خامسًا: استشهاد نجيب بك الحوراني

خلف نجيب بك الحوراني السيد عبد الله الأشهب قائد المعركة بعد إصابته بجراح ألزمته الفراش، أصيب بعد ذلك نجيب بك الحوراني ونقل إلى بيته لتلقي العلاج في يوم ٤–مارس–١٩١٤م استشهد نجيب بك وحُمل في محفل مهيب إلى حيث كان السيد أحمد الشريف السنوسي الذي كان يكن لنجيب كل الاحترام والتقدير، وهناك أقيمت عليه صلاة الجنازة وأمر السيد أحمد بأن يدفن في مقبرة زاوية مسوس[٤٠].

بعد استشهاد نجيب بك قاد المجاهدين معركة الأبيار[٤١] ضد الغزو الإيطالي وقد أطلق عليها معركة الثأر للشهيد الحوراني[٤٢]. جاء استشهاد نجيب سعيد العلي البطاينة (الحوراني) على الأراضي الليبية تأكيدًا على قوميته وإيمانه بالمقاومة ضد الاستعمار الأوروبي الذي خيم على أغلب ربوع الوطن العربي.

خَاتِمَةٌ

من خلال استعراضنا لرحلة الشهيد البطل نجيب بك الحوراني في ليبيا ومشاركته في الجهاد ضد الطليان من خلال ما استطعنا الوصل إليه من مراجع تحدثت عن هذا الفارس الشجاع توصلنا للاتي:

- إن نجيب الحوراني لم يكن له أي هدف من بقائه في ليبيا سوي الاستشهاد ومساعدة الليبيين في صد العدوان الغاشم على أرضهم فدرب الشباب على القتال وقاد عمليات عسكرية أستخدم خلالها أساليب قتالية منظمة من أجل ردع الاستعمار الإيطالي.
- بأخلاقه العالية ومواقفه النبيلة وإيثاره البقاء في ليبيا على العودة لأهله وتركه المال والجاه ليبقي في بلاد غير أمن ويقدم الغالي والنفيس لهذه الأرض أكسبه حب الأهالي واحترامهم فسموا أبنائهم باسمه نجيب وكانت تنطق بكسر النون تخليدًا وتقديرًا لمجوداته.
- حمل المروث الثقافي لشرق الليبي العديد من الأهازيج (أو كما نسميها غناوي علم)[٤٣] تتغنى بالحزن على نجيب هي موجودة حتى يومنا هذا في شرق ليبيا وبعض مناطق الجنوب:

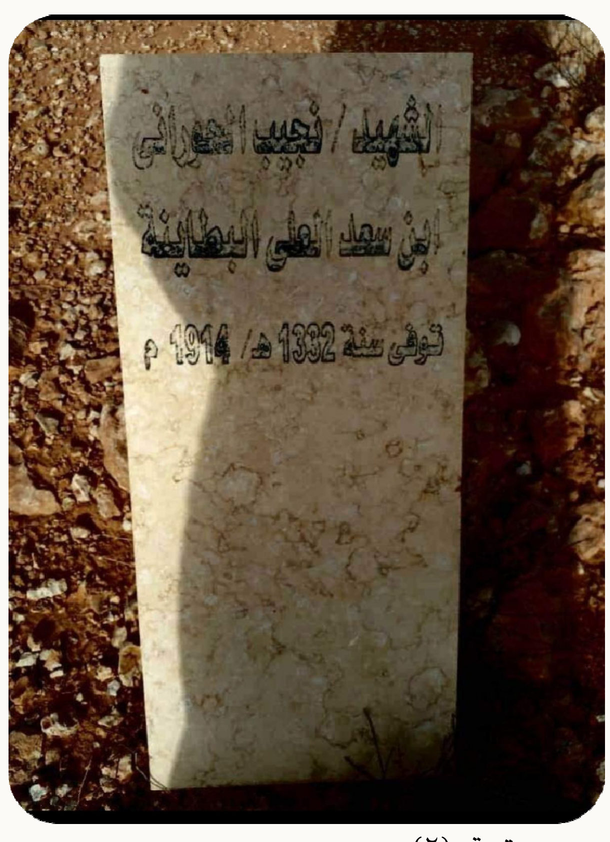
- احتفلي بمير الدور يا مسوس يوم جاك الجمل.
(هذه الأغنية كانت بمناسبة استشهاد البطل نجيب الحوراني وقدوم جثمانه إلى مسوس حيث دفن فيها) والمير نطق محلي لكلمة أمير، والدور يقصد به الجهاد والجمل عند معشر البدو تشبيه حميد يسبغ على ذوي القوة والمكانة.
- انعد غلاهم كيف نجيب اللي ما عازا فيه طبيب.
(هذه الغناوة لا زالت متداولة حتى يومنا هذا عند الفتايات والنساء تقال إذا ما افتقدت أحداهن عزيزا هجرها أو تغير وده نحوها عزت نفسها عليه فتنشد هذه الغنوة) والمقصود بها: أي ليكن عزائي في الحبيب الذي فقدته أو تغير وده مثل نجيب الذي توفي ولم يحظ بطبيب يحضره ويبذل جهده في شفائه.

كل هذا يبين ما للشهيد نجيب الحوراني من مكانة في نفوس الليبيين لن تتبذل أو تنسى أبدًا فليس مثل نجيب بيك ينسي.

الملاحق:



صورة رقم (١)
توضح قبر الشهيد نجيب حوراني بمنطقة مسواس
(تصوير د .فاطمة سعد ٢٠٢٣/١/١١م)



صورة رقم (٢)
توضح اسم وتاريخ الاستشهاد على قبر الشهيد نجيب حوراني بمنطقة مسواس
(تصوير د .فاطمة سعد ٢٠٢٣/١/١١م)

الاحالات المرجعية:

(١) تنسب لهم منطقة شمال الأردن فيقال ناحية البطون، وهم قبيلة ذات شأن ومكانه مرموقة. للمزيد يُنظر موقع المعرفة الإلكتروني، عشائر شمال الأردن.

(٢) إربد بالفتح ثم السكون والباء الموحدة، قرية بالأردن قرب طبرية عن يمين طريق المغرب، يُنظر: الحموي، شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله، **معجم البلدان**، دار صادر(بيروت،١٩٧٧م)١/١٣٥.

(٣) زياد البطاينه، نجيب سعد البطاينة أول شهيد أردني على أرض ليبيا، موقع عمون الإلكتروني، ٢٠١١/٢/٢٦م.

(١) محمد محمود العناقرة، **من الرعيل الأول الباشا عارف البطاينة**، مجلة الدستور الكرتونية (عمان، ١٩٦٧م) ٢٠١٠/١٢/٨.

(٥) زياد البطاينة، المرجع السابق.

(٦) موقع المعرفة الإلكتروني.

(٧) أحمد القطعاني، **نجيب بك الحوراني** إربد/ الأردن ١٨٨٢م مسوس/ ليبيا ١٩١٥/٣/١٠م (د.م، د.ت) ص٩.

(٨) المرجع نفسه والصفحة.

(٩) القطعاني، المرجع السابق، ص١٠.

(١٠) **عزيز المصري:** ولد سنة ١٨٨٠م تلقي علومه الأولى في مدرسة قريته ثم التحق بالكلية الحربية بفرنسا، إلا أنه كره هذا البلد الذي كان يحتل الجزائر، كان من ضمن الضباط بالجيش العثماني، وقد جاء إلى ليبيا في بداية الاحتلال الإيطالي لمجابهته إلا أنه بعد معاهدة أوشي لوزان رجع مع الجيش المنسحب إلى إسطنبول. يُنظر محمد عبد الحميد، أبو الثائرين الفريق عزيز المصري، كتاب اليوم العدد ٣٣٣، دار أخبار الفيوم(الفيوم، ١٩٩٠م) ص ١٠-١٧.

(١١) نجيب صالح، **تاريخ العرب السياسي ١٨٥٦-١٩٥٦م**، دار اقرأ (بيروت،١٩٨٥م) ص ١٣٢.

تتكون المملكة العربية من جميع المقاطعات العربية ولها مجلس نيابي، وإدارة محلية على غرار إمبراطورية النمسا والمجر، وهو منهج جريء أدرك أصحابه أن الدعوة إلى تحقيقه علنًا أمر مستحيل، فاتخذوا السرية سبيلاً لهم، ووضعوا للأعضاء كلمة سر يتفاهمون بها كما أنهم يختارون الأعضاء بدقة وحذر، يُنظر نجيب صالح المرجع السابق، ص١٣٢.

(١٢) **دعان** قرية من قري الجبل المشهور بجبل عيال يزيد واقع في شمال صنعاء على مسافة منها، سمى هذا الصلح بصلح دعان لإبرامه فيها ولاتفاق زعيمي المتحاربين في ساحاتها، عقدت بين الإمام يحيى وعزت باشا= العثماني وانتهي بهذا الصلح الحرب بين اليمنيين والعثمانيين. يُنظر: عبد الله بن محسن العزب، **تاريخ اليمن الحديث (فترة خروج العثمانيين الأخير)**، تحقيق عبد الله محمد الحبشي، دار التنوير (بيروت، ١٩٨٦م) ص ٧٠.

(١٣) عبد الكريم بن أحمد مطهر، **سيرة الأمام يحيى بن محمد حميد الدين، المسماة كتيبة الحكمة من سيرة إمام الأمة**، تحقيق محمد عيسي صالحية، دار البشير (عمان، ١٩٩٨م) مقدمة الكتاب الجزء الأول.

(١٤) القطعاني، المرجع السابق، ص ١٠.

(١٥) معاهدة عقدتها الدولة العثمانية مع إيطاليا في ٨ ذي القعدة سنة ١٣٣٠هـ/١٨ تشرين الأول سنة ١٩١٢م وبموجبها تم تسليم ليبيا للطليان، يُنظر رأفت الشيخ، **تاريخ العرب الحديث**، عين لدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية (د.م،١٩٩٤م) ص٣٥٨. كذلك شارل فيرو، **الحوليات الليبية منذ الفتح العربي وحتى الغزو الإيطالي**، ترجمة محمد عبد الكريم الوافي، منشورات جامعة قاريونس، ط٣ (بنغازي،١٩٩٤م) ص٥٣١.

(١٦) محمد عبد الله عودة وإبراهيم ياسين الخطيب، **تاريخ العرب الحديث**، الأهلية للنشر والتوزيع (د.م، ١٩٨٩م) ص١٠٥.

(١٧) صلاح العقاد، **ليبيا المعاصرة**، معهد البحوث والدراسات العربية (د.م، ١٩٧٠م) ص١٦.

(١٨) كانت ليبيا أولي البلدان العربية في إفريقية التي خضعت للحكم العثماني وآخر بلد خسره العثمانيون في إفريقية، فقد احتلوها سنة ١٥٥١م بعد طردهم لفرسان مالطه والإسبان، وخسروها حينما سيطرة عليها الأسرة =القرمانلية ١٧١١م حتى سنة ١٨٣٥م حيث رجعت للحكم العثماني. يُنظر إسماعيل أحمد ياغي، تاريخ العالم العربي المعاصر، مكتبة العبيكات (د.م، ٢٠٠٠م) ص٣١١-٣١٢.

(١٩) **السنوسية** هي حركة صوفية نشأة في ليبيا وقادة الجهاد ضد الطليان واستطاعت أن توصل ليبيا للاستقلال مؤسس هذه الحركة هو محمد بن علي بن السنوسي بن العربي ينتهي نسبه إلي إدريس الأكبر إلي الحسن بن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ولد بمدينة مستغانم بالجزائر سنة ١٧٩٨م.يُنظر محمد بن علي السنوسي، **إيقاظ الوسنان في العمل بالحديث والقرآن**، المطبعة الثعالبية (الجزائر، د.ت) ص٣.

(٢٠) القطعاني، المرجع السابق، ص ١٢.

(٢١) عادل محمد السبلي وعبدالله بن يوسف، تطور الحركة السنوسية ومبادئها في ليبيا (د.م، د.ت) ص٤.

(٢٢) الصادق الشكري، موقع ليبيا المستقبل، ٢٠٠٩/٥/٢٨م

(٢٣) بعد وفاة مؤسس الحركة السنوسية محمد بن علي السنوسي تولي أبن أخيه السيد أحمد الشريف رئاسة السنوسيين، وذلك لان ابن محمد إدريس كان لايزال طفلاً صغيراً. يُنظر مجموعة مؤلفين، موسوعة قصة وتاريخ الحضارات العربية بين الأمس واليوم ليبيا، السودان، المغرب (د.م،١٩٩٩م) مج١٩، ص٢٤.

(٢٤) هي واحة صغيرة تقع إلى الجنوب من طبرق بنحو ٢٨كم وتقع على حدود سيوة الغربية، تحيط بها صحراء قاحلة من الشمال والجنوب والغرب، فهي تقع في منخفض صحراوي من سطح البحر بنحو ١٥كم، كانت مركزًا ومقر إشعاع لسنوسية فازدهرت بشكل كبير بسبب انتشار الزوايا السنوسية بها. يُنظر الطاهر أحمد الزاوي، **معجم البلدان الليبية**، مكتبة النور (طرابلس، ١٩٦٨م) ص ١٠٣-١٠٥.

(٢٥) شكيب أرسلان، خلاصة رحلة المرحوم السيد أحمد الشريف السنوسي، إشراف النجار نصر، الدار التقدمية (د.م، ٢٠١٠م) ص٨-١٠.

(٢٦) جميل بيضون وآخرون، تاريخ العرب الحديث، دار الأمل لنشر والتوزيع (إربد، ١٩٩٢م) ص١٣٤. أيضًا جلال يحيى، **المغرب الكبير الفترة المعاصرة وحركات التحرير والاستقلال**، دار النهضة العربية(بيروت،١٩٨١م) ص ٢٠-٢٧.

(٢٧) مدونة برقة وطنى، رجال حول شيخ الشهداء عمر المختار.

(٢٨) هذه المناطق هي واحات ومدن قريبة من مدينة بنغازي تعد من ضمن إقليم برقه شرق ليبيا كانت مقر للزوايا السنوسية ومركزًا لحركة المقاومة الليبية ضد الاستعمار الإيطالي. يُنظر الزاوي، المرجع السابق، ص ٣٣-٣٣٤.

(٢٩) الزاوي، المرجع السابق، ص٢٩٩-٣٠٠.

(٣٠) محمد بن عبد الله البوسيفي هو من المجاهدين الليبيين ضد الاستعمار الإيطالي الغاشم، كان يقاتل إلي جانب السيد أحمد الشريف السنوسي. يُنظر الطاهر أحمد الزاوي، **جهاد الأبطال في طرابلس الغرب**، الناشرون دارف المحدودة، ط٣ (لندن، ١٩٨٤م) ص١٨٤.

(٣١) علي عبد اللطيف حميدة، **المجتمع والدولة والاستعمار في ليبيا، دراسة في الأصول الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لحركات ومقاومة الاستعمار ١٨٣٠-١٩٣٢م**، مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت، د.ت) ص١٦٦.

(٣٢) سلوق منطقة بإقليم برقة جنوبي بنغازي إلى الشرق بنحو ٥٠كم. يُنظر الزاوي: **معجم البلدان الليبية**، ص ١٩٣.

(٣٣) أم شنخب قرية بقرب بنغازي إلى الجنوب، وبها زاوية للسنوسية تقع في أرض قبيلة العواقير. يُنظر الزاوي، **معجم البلدان الليبية**، ص٣٩.

(٣٤) **مسوس** مكان ببرقة يقع في الجنوب الشرقي من بنغازي وبها زاوية للسنوسية وقد اتخذها السيد أحمد الشريف السنوسي مقرًا لقيادة حركة المقاومة ضد الطليان. يُنظر الزاوي، **معجم البلدان الليبية**، ص٣١٦.

(٣٥) القطعاني، المرجع السابق، ص١٥.

(٣٦) المرجع نفسه والصفحة.

(٣٧) خليفة محمد التليسي، **معجم معارك الجهاد في ليبيا ١٩١١-١٩٣١م**، الدار العربية للكتاب (د.م،١٩٨٣م) ص٢٦٣.

(٣٨) محمد رشيد رضا، **كتاب مجلة المنار**، المكتبة الشاملة الحديثة (د.م، د.ت) ص١٣٤.

(٣٩) التليسي، المرجع السابق، ص٢٦٣..

(٤٠) محمد الطيب بن أحمد إدريس الأشهب، **برقة العربية أمس واليوم**، مطبعة الهواري (مصر، د.ت) ص٢٨٣.

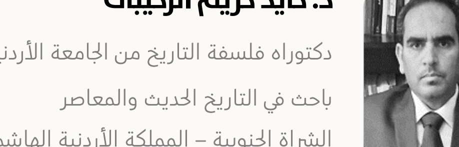
(٤١) **الأبيار** مكان ببرقة شرقي مدينة بنغازي شرق ليبيا بنحو ٥٩كم، كانت مركزًا للجهاد ضد الطليان، يُنظر الزاوي، **معجم البلدان الليبية**، ص١٩.

(٤٢) التليسي، المرجع السابق، ص ١٠٤.

(٤٣) غناوة العلم من الفلوكلور الشعبي لمناطق شرق ليبيا (إقليم برقه) وهي على وزن قلم تكون من قصائد البيت الواحد تُلقى بأسلوب خاص بلسان شعبي صرف.

دراسات
ISSN: 2090 – 0449 Online
ARCIF Arab Citation and Impact Factor, [Q3].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.43].

مصادر شرعية النظام الملكي
وأثرها في تطور واستقرار حكم الدولة الأردنية



د. كايد كريم الركيبات
دكتوراه فلسفة التاريخ من الجامعة الأردنية
باحث في التاريخ الحديث والمعاصر
الشراة الجنوبية – المملكة الأردنية الهاشمية

مُلَخّصْ

سلطت الدراسة الراهنة الضوء على مصادر شرعية النظام الملكي الوراثي وأهمية هذه المصادر في استقرار مؤسسة العرش، ومن ثم تطور واستقرار الحكم في الدولة الأردنية، سيما وأن اختيار نظام الحكم جاء بمطالب شعبيه تبناها رجالات الحركة الوطنية الأردنية منذ استقبالهم للأمير عبد الله بن الحسين في معان عام ١٩٢٠م، وهذه المطالب الشعبية توافقت مع الرؤية البريطانية لتحديد مصير شرق الأردن، وأهمية أن يكون القرار السيادي في البلاد بيد زعيم عربي تتوافق رغبته السياسية مع المصالح البريطانية في المنطقة. والفرضية الأساسية التي تحاول الدراسة إثباتها هي: أن اختيار وتطبيق النظام الملكي الوراثي في حكم الدولة الأردنية ساهم في استقرار الدولة وديمومتها، وإخراجها من إطار التنافس والتنازع على السلطة من قبل الكيانات العشائرية التي كانت تفرض هيمنتها على البلاد. ومن خلال تبني منهج البحث التاريخي القائم على تتبع الأحداث التاريخية والوقوف على ذكر مجرياتها من المصادر والمراجع المتاحة، تبين أن تأثير العديد من المؤثرات والتفاعلات السياسية ساهمت في تعزيز مصادر شرعية النظام الملكي في الأردن، وأن تطور هذه المصادر أعطى النظام الملكي قوة فاعلة، جعلته قادرًا على الصمود في وجه التحديات المختلفة التي اعترضت مسيرة بناء الدولة الأردنية الحديثة، وبالتالي حافظ على كيان الدولة واستمرارها.

بيانات الدراسة:

تاريخ استلام البحث:	١٩	أبريل	٢٠٢٣
تاريخ قبـول النشـر:	٢٣	مايو	٢٠٢٣

كلمات مفتاحية:

استقرار الحكم؛ الشرعية؛ النظام الملكي؛ تطور الدولة؛ الحركة الوطنية

معرِّف الوثيقة الرقمي: 10.21608/KAN.2023.332937 

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

كايد كريم الركيبات، "مصادر شرعية النظام الملكي وأثرها في تطور واستقرار حكم الدولة الأردنية".- دورية كان التاريخية.- السنة السادسة عشرة- العدد الستون؛ يونيو ٢٠٢٣. ص ١١٩ – ١٣٣.

Corresponding author: kayedrkibat@gmail.com
Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com
Egyptian Knowledge Bank: https://kan.journals.ekb.eg
Twitter: http://twitter.com/kanhistorique
Facebook Page: https://www.facebook.com/historicalkan
Facebook Group: https://www.facebook.com/groups/kanhistorique

مُقدِّمَةُ

يقدم البحث في موضوع النظام السياسي للدولة الأردنية الدليل العلمي على وعي رجالات الحركة الوطنية الأردنية، وإدراكهم لأهمية وجود شخصية سياسية يمكن قبولها في منصب الزعامة، يمكنهم الاتفاق عليها والالتفاف حولها، وفي الوقت نفسه يمكن للبحث في مصادر شرعية النظام الملكي توضيح مراحل التطور السياسي، ومدى التفاعل الإيجابي في العلاقات السياسية بين القاعدة الشعبية الأردنية، وزعيم الدولة في عهدي الإمارة والمملكة.

ومن خلال هذه الدراسة سيتم البحث في ستة مصادر شكلت منذ أواخر العام ١٩٢٠م، القواعد الأساسية لاعتماد النظام الملكي الوراثي شكلاً دائمًا لنظام الحكم في الدولة الأردنية، ومن خلال دراسة هذه المصادر يمكن إظهار دور النظام الملكي الأردني في استقرار وديمومة الدولة الأردنية، حيث ارتبطت مصادر شرعية النظام الملكي بالأحداث الدولية والعربية، والتطورات السياسية التي فرضت نفسها على المنطقة العربية، وتركت بصماتها على أربعة أجيال من الحكام في تاريخ الأردن المعاصر.

فرضية الدراسة

الفرضية الأساسية التي تحاول الدراسة إثباتها هي: أن اختيار وتطبيق النظام الملكي الوراثي في حكم الدولة الأردنية ساهم في استقرار الدولة وديمومتها، وأخرجها من إطار التنافس والتنازع على السلطة من قبل الكيانات العشائرية التي كانت تفرض هيمنتها على البلاد، وجنبها في الوقت نفسه التعرض للحركات الانقلابية التي شهدتها دول المنطقة.

أسئلة الدراسة

أهم الأسئلة التي تحاول الدراسة الإجابة عليها:

- ماهي العوامل السياسية التي أدت إلى تبني النظام الملكي في الدولة الناشئة؟
- هل كان للحركة القومية والوطنية دور فاعل في اختيار نظام الحكم؟
- كيف تم التوصل الى الصياغة الدستورية في إقرار نظام الحكم الملكي؟

أهمية الدراسة

تأتي أهمية الدراسة من وجهة نظر الباحث من كونها تبحث في موضوع لم يسبق مناقشته مناقشة علمية مستفيضة، وأن التطرق له كان يأتي في سياق الحديث عن تطور النظام السياسي الأردني بشكل مجمل.

أهداف الدراسة

إن من أهم الأهداف التي تحاول الدراسة أن تحققها:

١. توضيح أسس اعتماد النظام الملكي الأردني في إدارة الدولة.
٢. بيان أثر النظام الملكي في استقرار وديمومة الدولة.
٣. دور التأسيس القانوني الدستوري لقواعد نقل السلطة في الحد من التنافس على العرش الملكي.

أولاً: المطالب الوطنية بتسليم القيادة لأحد أنجال الحسين بن علي

شكل خروج فيصل بن الحسين من سوريا على إثر الهزيمة التي لحقت بالقوات العربية في معركة ميسلون ٢٤ تموز/ يوليو ١٩٢٠م، حالة من الإرباك بين رجال المقاومة في مناطق جنوب سوريا الذين اختاروا طريق مقاومة السلطات الفرنسية هدفًا لهم، فبادروا بإرسال الرسائل للحسين بن علي في الحجاز، يدعونه فيها إلى اتخاذ الإجراءات المناسبة حيال دعم جهود المقاومة، وإرسال أحد أنجاله لتزعم حركة المقاومة على الأراضي السورية (الماضي وموسى، ١٩٨٨).

وعلى الرغم من خضوع أراضي شرقي الأردن للانتداب البريطاني في ذلك الوقت، لم تكن في حسابات الحكومة البريطانية تشكيل حكومة عربية مستقلة فيها، لانشغالها بإقامة إدارة مدنية في فلسطين، والتحوط لاستخدام أراضي شرقي الأردن ملاذًا للفلسطينيين الذين سيلحقهم الضرر من وراء قرارها إقامة الوطن القومي لليهود في فلسطين (كيركبرايد، ١٩٨٧)، لهذا فضلت الحكومة البريطانية إدارة منطقة شرقي الأردن بواسطة إدارات محلية للمناطق السكنية المأهولة، وإهمال مناطق البادية للتخلص من أي مجهود عسكري أو كلفة مالية يمكن أن تترتب على مسألة حفظ

الأمن، فقد اجتمع المندوب السامي البريطاني هربرت صموئيل Sir Herbert Samuel بمشايخ ووجهاء شرقي الأردن في السلط بتاريخ ٢١ آب/ أغسطس ١٩٢٠م، واجتمع الميجر سمرست Major Somerset نيابةً عن المندوب السامي البريطاني بوجهاء قضاء عجلون في أم قيس في ٢ أيلول/ سبتمبر من العام نفسه، وتمكنوا من تأليف مجالس إدارة محلية ـ عرفت باسم الحكومات المحلية ـ في كل من السلط والكرك وإربد (الكردي، ٢٠١٩). ثم سعى المعتمد البريطاني إلى تشكيل العديد من الحكومات المحلية من رحم حكومة إربد، فجاء بحكومة دير يوسف، وحكومة عجلون، وحكومة الوسطية، وحكومة الرمثا، وحكومة جرش (محافظة، ٢٠٢٠).

وعلى أرض الواقع لم تشكل الحكومات المحلية أي فرصة للاستقرار أو حفظ الأمن في المناطق التي كانت تخضع لها، بل إن إدراك الأهلين في المناطق القروية وأطراف المدن لما ستصير إليه أحوالهم، دعاهم إلى الطلب من المندوب السامي البريطاني في فلسطين إرسال قوات بريطانية إلى مناطقهم، تساهم في حمايتهم من الاعتداءات المتكررة التي تعرضوا لها من رجال القبائل البدوية (موسى، ١٩٨٩).

ولما لم يجدوا استجابة من الحكومة البريطانية توجهوا للحسين بن على للتدخل وإنقاذ الموقف، وجاءت هذه النداءات إلى جانب العديد من المطالب التي تدعوه إلى الوقوف إلى جانب الثوار ضد الاحتلال الفرنسي للمناطق السورية، وقد أثارت هذه النداءات حمية الحسين بن علي وأنجاله، وفي الوقت ذاته كانت هذه الدعوات تؤكد أن البلاد السورية ثائرة على المستعمر الفرنسي، ولا تعوزها الحاجة إلى السلاح أو المال، وأن حاجتها تكمن في توحيد صفوفها تحت قيادة قادرة على توجيهها وتحقيق أهدافها، وأن خير من يتبنى هذا الموقف هو الحسين بن علي من خلال إرسال أحد أنجاله للاضطلاع بهذه المهمة، ويؤكد موسى (١٩٨٩: ٥٣) هذا الموقف مستدلاً على ذلك ببرقية مرسلة من معان للحسين بن علي جاء فيها: "نحن شباب سورية اضطررنا أن نأتي إلى هذه المنطقة ولا ينقصنا شيء إلا زعيم يقودنا".

ويؤكد ذلك عبد الله بن الحسين (٢٠١٨: ١٦٨) في مذكراته قائلاً: "طلب أهل الإخلاص من المشتغلين في القضية العربية في سوريا إرسال من ينوب عن الملك فيصل من الشخصيات الملكية في البيت الهاشمي..". وفي خطابه الأول بعد وصوله إلى معان، الذي وجهه إلى أبناء سوريا مطلع شهر كانون أول/ ديسمبر ١٩٢٠م، قال: "كل عربي يعلم أنكم يا أبناء سوريا تستنصرونه وتستثيرون حميته، ليأتيكم مسرعًا ملبيًا مقبلاً غير مدبر. ومن حيث قد توالت علينا الدعوات وصمت آذاننا الصرخات، فها أنا قد أتيت مع أول من لباكم نشارككم في شرف دفاعكم، لطرد المعتدين على أوطانكم بقلوب ذات حمية وسيوف عدنانية هاشمية...." (ابن الحسين، ٢٠١٨: ١٦٩).

ومن الإشارات المبكرة التي تثبت رغبة الأهلين بتولي أحد أنجال الحسين بن علي مهام الزعامة في شرقي الأردن، ما جاء في نص الوثيقة التي أصبحت تعرف بوثيقة أم قيس، وهي عبارة عن عدد من المطالب قدمها زعماء قضاء عجلون للميجر سمرست، الذي أُرسل نائبًا عن المندوب السامي لمقابلتهم في منطقة أم قيس، لتحديد طبيعة علاقتهم بحكومة الانتداب البريطاني، جاء فيها: "أن يكون لهذه الحكومة أمير عربي" (المكتبة الوطنية: م خ/ ٥/ ١)، وإمارة العرب كانت معروفة وقتئذ بأنها للحسين بن علي وأنجاله.

من هنا ندرك أن الحماس العربي لمقاومة الاحتلال الفرنسي للداخل السوري، كان الشغل الشاغل للوطنيين العرب الفارين من سوريا بعد احتلال دمشق، ولزعماء شرقي الأردن، إذ رأوا أن من واجبهم الاعتماد على أنفسهم في تحرير بلادهم من الاحتلال، فكانت تجربتهم التي استمرت أربعة أشهر ابتداءً من الهزيمة في معركة ميسلون وحتى وصول عبد الله بن الحسين إلى معان في تشرين الثاني من العام ١٩٢٠م، غير مجدية ولا قادرة على التأثير في الوضع القائم لعدم وجود قيادة قادرة على إدارة الجهود بالشكل المناسب.

هذا الأمر استدعى منهم ـ وأن لم يتأكد لدينا أنه تم بشكل منسق ـ الطلب من الحسين بن علي أن يساعدهم في اختيار القيادة المناسبة، وكانت الفرصة حينها متهيئة لنجله عبد الله بن الحسين، الذي توافرت لديه الرغبة

في الإقدام على هذا الأمر، ولهذا كان الاعتبار أن مصدر شرعية الزعامة التي تصدرها عبد الله بن الحسين، ناتجة عن تفويض أهل الرأي والزعامة في منطقة شرقي الأردن، ذلك الوقت، وهذا ما سيقودنا للبحث في المصدر الثاني من مصادر شرعية زعامة عبد الله بن الحسين في شرقي الأردن.

ثانيًا: رغبة عبد الله بن الحسين في نيابة الملك فيصل وتزعم حركة المقاومة

يعد قرار المؤتمر السوري العام المتخذ في جلسته التي عقدت بتاريخ ٧ آذار/ مارس ١٩٢٠م، من أهم مصادر الشرعية التي ارتكز عليها عبد الله بن الحسين لقيادة المقاومة العربية ضد الفرنسيين، حيث جاء في قرار ذلك المؤتمر "... فنحن أعضاء المؤتمر رأينا بصفتنا الممثلين للأمة السورية في جميع أنحاء القطر السوري تمثيلاً صحيحًا نتكلم بلسانها ونجهر بإرادتها، .... فأعلنا بإجماع الرأي استقلال بلادنا السورية بحدودها الطبيعية ومنها فلسطين استقلالاً تامًا لا شائبة فيه على الأساس المدني النيابي .... وقد اخترنا سمو الأمير فيصل ابن جلالة الملك حسين الذي واصل جهاده في سبيل تحرير الأمة ترى فيه رجاها العظيم، ملكًا دستوريًا على سوريا بلقب صاحب الجلالة الملك فيصل الأول وأعلنا إنهاء الحكومات العسكرية الحاضرة في المناطق الثلاث على أن تقوم مقامها حكومة ملكية نيابية مسئولة تجاه هذا المجلس في كل ما يتعلق بأساس استقلال البلاد التام...." (الحكيم، ١٩٧٤: ١٤٢).

والاستناد إلى هذا المصدر من مصادر الشرعية جاء صريحًا على لسان عبد الله بن الحسين بعد قدومه إلى معان في ٢١ تشرين ثاني/ نوفمبر ١٩٢٠م، بقوله: "ثم كتبت للنواحي بأنني نائب ملك سوريا، ودعوت أعضاء المؤتمر السوري للحضور إلى معان. وكذلك كل ضباط الجيش السوري ومجنديه للقيام بالواجب..." (ابن الحسين، ٢٠١٨: ١٧٠).

إلى جانب ذلك مثلت الإرادة الشخصية لعبد الله بن الحسين في تزعم حركة المقاومة العربية للاحتلال الفرنسي لسوريا، دافعًا مهمًا للتوجه إلى شرقي الأردن وتنظيم صفوف أحرار العرب، لاستعادة مملكة فيصل، مؤمنًا بقدراته الشخصية، ومتأملاً أن يجد أمامه رجالات سوريا على أهبة الاستعداد لخوض غمار معركة التحرير، فقال: "فاستأذنت والدي وطلبت إليه أن يُحملني تبعات هذه الحركة شخصيًا، فإذن لي..." (ابن الحسين، ٢٠١٨: ١٦٨). وإن كان يعلم في قرارة نفسه أن تحقيق هذا الهدف سيكون في النهاية يمثل مكسب عربي هاشمي لا مكسب شخصي يعود عليه حصرًا، فقد جاء في خطابه الذي وجهه لأحرار العرب من معان قوله: "... وأنني سأعود إن أبقاني الله حيًا إلى وطني يوم نزوح عدوكم عن بلادكم وعلى هذا اليمين بالشرف وأمركم حينئذ لكم وبلادكم بين أيديكم ..." (ابن الحسين، ٢٠١٨: ١٧٠).

الاقتباسات التي ذكرت آنفًا عن عبدالله بن الحسين تضعنا أمام تصورات مهمة يمكن تكوينها عن شخصيته، فعبدالله بن الحسين بدأ مكاتباته من معان فور وصوله مؤكدًا على مصدر مهم من مصادر شرعية اختياره في زعامة التحركات المزمعة لمقاومة الاحتلال الأجنبي، والمتمثلة في نيابته للملك فيصل والذي نصب ملكًا بطريقة ديمقراطية، إذ جاءت بموجب قرار المؤتمر السوري العام، وهذا المصدر يمنحه حق دعوة الجميع للاصطفاف خلف قيادته، وهنا حقق عبدالله بن الحسين المكسب الأول، وهو توحيد الزعامة ومن ثم خلق قاعدة عمل مؤسسي في إدارة الجهود والمهام بشقيها السياسي والعسكري، لذا كانت مكاتباته متضمنة طلب الالتحاق به من قبل أعضاء المؤتمر السوري العام، وضباط الجيش والجنود.

ولم يُخفِ عبد الله بن الحسين موضوع الرغبة الشخصية في القيام بهذه المهمة؛ لأنه كان يجد في نفسه القدرة على إنجاحها من خلال تقدير الإمكانيات المتاحة لديه، ودرجة الاستعداد لدى من سيتعاون معه من الوطنيين العرب وزعماء العشائر والوجهاء في المنطقة العربية التي حل بها.

وتمكن عبد الله بن الحسين في الوقت ذاته من توظيف خبراته السياسية في التعامل مع جميع الأطراف المؤثرة في الوضع القائم ضمن المنطقة العربية، بعد تدخل القوى الاستعمارية وفرض رأيها والانعطاف بمجريات الأحداث وإعادة رسم سياساتها المؤثرة في

المنطقة العربية، الأمر الذي أدى في النهاية إلى تنصيب فيصل بن الحسين ملكًا على العراق، وتأسيس دولة قطرية هي شرقي الأردن، كان لسياسة عبد الله بن الحسين التفاوضية الدور المهم في خلقها.

ثالثًا: الاعتراف البريطاني بعبد الله بن الحسين زعيمًا عربيًا

بعد وصول عبد الله بن الحسين إلى معان واجتماعه بالعديد من زعماء العشائر والقيادات الوطنية وضباط الجيش، وإبداء نيته في تشكيل قوة لمقاومة الاحتلال الفرنسي في سوريا، بدأ يتوضح الموقف الرسمي البريطاني الرافض لتحركات عبد الله بن الحسين في المنطقة، مراعاة لمصالحها ومصالح حليفتها فرنسا، فوزعت الحكومة البريطانية منشورًا في عمان والكرك جاء فيه: "بلغ الحكومة البريطانية أن شرذمة من الحجاز جاءت لقتال فرنسا بسوريا، وأن الحكومة البريطانية غير راضية عن هذه الحركة. فالحكومة البريطانية تحذر الناس من الالتحاق بهذه الشرذمة وتعتبر كل من يلتحق بها خارجًا على القانون" (ابن الحسين، ٢٠١٨: ١٧٢).

لكن مع إصرار عبد الله بن الحسين على المضي في مشروعه الثوري، تطور الموقف البريطاني الرافض لوجود عبد الله بن الحسين في شرقي الأردن، وأصبح الاتجاه العام للسياسة البريطانية يتجه للاستفادة من وجوده في المنطقة لخدمة مصالحها، إذ صرح وزير الخارجية البريطانية في شهر شباط/ فبراير ١٩٢١م، وفق ما جاء عند موسى (١٩٨٩: ٨٨) بالقول: "شرقي الأردن. إننا هنا نرغب تمامًا ـ كما أعلم ـ في أن نرى إنشاء دولة عربية يرأسها حاكم عربي".

وخلال مداولات مؤتمر القاهرة الذي تزامن عقد أولى جلساته بتاريخ ١٢ آذار/ مارس ١٩٢١م، بفندق سميراميس والذي تزامن مع تطور الأحداث في شرقي الأردن، وضح وزير المستعمرات البريطانية ونستون تشرشل Winston Churchill خريطة المنطقة العربية الخاضعة للانتداب البريطاني، والتي قسمت لثلاث مناطق: منطقة فلسطين، ويحدها شرقًا نهر الأردن وتخضع لحكم المندوب السامي البريطاني. منطقة شرقي الأردن، وتترك زعامتها لعبد الله بن الحسين. ومنطقة العراق، على أن ينصب فيها فيصل بن الحسين ملكًا (رانكين، ٢٠١٤).

وأبدى تشرشل رأيه حيال وجود عبد الله بن الحسين في شرقي الأردن بأنه بمقدور بريطانيا أن تفي بوعودها لليهود، والعرب في الوقت ذاته، من خلال إقامة وطن قومي لليهود في فلسطين غربي نهر الأردن، وإقامة كيان عربي منفصل عن فلسطين شرقي نهر الأردن، بزعامة عبد الله بن الحسين (فرومكين، ١٩٩٢). والملاحظ هنا أن تصريح وزير الخارجية البريطانية آنف الذكر، سبق تاريخ مؤتمر القاهرة الذي ترأسه وزير المستعمرات البريطانية، وهذا يعطي انطباعًا عن حسم السياسة الخارجية البريطانية موقفها من منطقة شرقي الأردن، وإعادة النظر في اعتمادها على الإدارات المحلية التي ساهمت في تشكيلها.

لهذا ترجم ونستون تشرشل هذه الرؤية السياسية عمليًا في اجتماعات (عبدالله ـ تشرشل)، في مدينة القدس ٢٨ — ٣٠ آذار/ مارس ١٩٢١م، وتقررت في تلك الاجتماعات المعالم العامة للسياسة البريطانية في إدارة شرقي الأردن، إذ تضمن ذلك الاتفاق تأسيس حكومة وطنية في منطقة شرقي الأردن يرأسها عبدالله بن الحسين. وأن تكون هذه الحكومة مستقلة استقلالاً إداريًا تامًا. وأن تقبل الاسترشاد برأي مندوب بريطاني يقيم في عمان، وقبولها المساعدة البريطانية في نفقات قوة أمنية يمكنها الحفاظ على الأمن. وتعهد عبد الله بن الحسين بالمحافظة على حدود فلسطين وسورية من أي اعتداءات. والتعهد بالمحافظة على مركزين للطيران في شرقي الأردن، على أن تعطى هذه الحكومة فرصة ستة أشهر لتقييم قدرتها على القيام بمهامها، ثم يتم بعد ذلك اتخاذ القرار النهائي بشأنها (الزركلي، ٢٠٠٩).

كانت هذه الشروط تمثل الحد الأدنى للتعاون الرسمي البريطاني مع عبدالله بن الحسين، لمسايرة توجهاته السياسية في المنطقة، وبين عبدالله بن الحسين رأيه الشخصي حيال هذا الاتفاق، برسالة بعثها لوالده الحسين بن علي بتاريخ ١٠ نيسان/ إبريل ١٩٢١م، أثبتها موسى (١٩٨٩: ١٣٩) جاء فيها: "ولما كنت اعلم شدة الرغبة السنية في تطبيق المقررات بخصوص القضية

العربية، ولتأكدي بعدم الاقتدار على استخلاص سورية بحرب نقيمها نحن بدون معاونة دولية، ولوقوفي هنا على حقيقة عدم اقتدار الشعب السوري على ذلك، وتأكدي أيضًا من عدم إمكان رجوع الأخ فيصل إلى سورية إلا برضا من فرنسا، فقد قبلت الخطط السياسية المعقولة التي رسمتها بريطانيا، وتعهدت أن أدير شرقي الأردن بصفتي ممثلاً لجلالة ولي النعم، أملاً بالحصول على الغرض المطلوب بصورة سياسية تراها بريطانيا ممكنة ...".

ووفقًا لما نقله النشاشيبي (د.ت: ٤٢) أكد عبد الله بن الحسين إيمانه بهذه السياسة قائلاً: "أردت أن يكون الأردن نقطة انطلاق ـ وانطلاقي أنا بالذات ـ إلى سوريا والعراق! كنت احتاج إلى قطعة من أرض أرتب عليها أموري وأدرس عندها إمكانياتي وأعيد فيها حساباتي ثم استعيد ضمن وحدة واحدة شاملة ما هو جزء من حق الأمة العربية في الاستقلال الناجز ...".

إدراك عبد الله بن الحسين للواقع السياسي والأهداف الاستعمارية في المنطقة العربية، فرض عليه العمل بمبدأ خذ وطالب، وعدم الوقوف موقفًا سلبيًا من بريطانيا بهدف تخليص البلاد من التبعات السياسية لأحكام تصريح بلفور (الماضي وموسى، ١٩٨٨). وتخليصها أيضًا من مطالب اللجنة التنفيذية الصهيونية بإدخال شرقي الأردن في حدود الوطن القومي لليهود، واقتراحات هيربرت صموئيل بأن تكون سكة حديد الحجاز الحد الشرقي لفلسطين، وترك مناطق شرق سكة الحديد لسيادة ملك الحجاز (موسى، ١٩٨٩).

وتمثلت المصالح البريطانية من تأسيس إمارة في شرقي الأردن في العديد من الاعتبارات، منها: أن إخضاع المنطقة لحاكم عربي، يمثل وفاءً بريطانيا لعهودها التي قطعتها للعرب، قبيل بدء الحرب العالمية الأولى. ثم التخلص من تكاليف نشر قوات بريطانية في منطقة قليلة عدد السكان، تسيطر عليها القبائل البدوية، وتنشر فيها الذعر. إلى جانب منع إقامة أي نوع من أنواع الاتحادات بين المناطق العربية الخاضعة للانتداب الفرنسي، والانتداب البريطاني. كما يمكن لهذه الدولة الناشئة، أن تكون دولة حامية، من خلال منعها شن الهجمات انطلاقًا من أراضيها إلى المناطق القروية الواقعة في الأراضي الفلسطينية (محافظة، ١٩٧٣).

وفي ١١/٤/١٩٢١م، شكلت في شرقي الأردن أول حكومة مركزية ترأسها رشيد طليع، وفي ١٧ نيسان/ إبريل ١٩٢١م، زار المندوب السامي البريطاني لفلسطين وشرقي الأردن هيربرت صموئيل عمان، وألقى خطابًا حضره عدد من شيوخ العشائر واعيان المنطقة، جاء فيه: "... الحكومة البريطانية تُسر بفرصة التعاون مع الأمير عبد الله فيما وراء نهر الأردن وتثق بصداقته وحسن نيته كل الثقة ..." (الماضي وموسى، ١٩٨٨: ١٥١). وبتاريخ ٢٥ أيار/ مايو ١٩٢٣م، زار هيربرت صموئيل عمان وألقى الخطاب التالي: "شريطة موافقة مجلس عصبة الأمم فأن حكومة جلالته البريطانية سوف تعترف بوجود حكومة مستقلة في شرقي الأردن تحت حكم سمو الأمير عبد الله بن الحسين..." (محافظة، ٢٠٢٠ :٣٣).

وجاء في ديباجة المعاهدة المبرمة بين الحكومة البريطانية وحكومة شرق الأردن الموقعة في ٢٠ شباط/ فبراير ١٩٢٨م "ولما كان صاحب السمو أمير شرق الأردن قد أنشأ حكومة في ذلك القسم من الإقليم المنتدب عليه المعروف بشرق الأردن. ولما كان صاحب الجلالة البريطانية مستعدًا للاعتراف بوجود حكومة مستقلة في شرق الأردن..." (الكتاب الأسود في القضية الأردنية العربية، ١٩٢٩: ٨٧).

والملاحظ هنا أن من نتائج التغيرات في السياسة البريطانية تجاه منطقة شرقي الأردن في ظل وجود عبد الله بن الحسين تحقق ثلاثة أهداف في آن واحد: أولاً، تأسيس دولة جديدة في المنطقة لها كيانها السياسي المستقل، الأمر الذي يكسبها الشرعية الدولية. ثانيًا، إيجاد قيادة سياسية محل إجماع عشائري ووطني. ثالثًا، إيجاد تحالف دولي جديد في المنطقة شكلت إمارة شرقي الأردن أحد أطرافه وكانت بريطانيا الطرف الآخر. وبذلك أصبحت المواقف الرسمية البريطانية مصدرًا مهمًا من مصادر دعم وتعزيز الشرعية السياسية لحكم الدولة الأردنية الناشئة، في نظر عبد الله بن الحسين وشيوخ العشائر والزعامات الوطنية التي تمارس نشاطها السياسي والثوري شرقي الأردن.

رابعًا: اعتراف شيوخ العشائر وقادة الحركة الوطنية بالزعامة الجديدة

بداية كان قدوم عبدالله بن الحسين إلى معان أواخر العام ١٩٢٠م، محل امتعاض الحكومة البريطانية، خشية منها أن يتسبب وجوده في توتر علاقاتها مع فرنسا وإثارة المشاكل السياسية عليها من كل صوب، الأمر الذي دعا مظهر رسلان ـ رئيس حكومة البلقاء الوطنية ـ إلى توجيه كتاب إلى عبدالله بن الحسين يقول فيه: "انه بلغ الحكومة الوطنية عزمكم على زيارة شرقي الأردن فإن كانت هذه الزيارة لمجرد السياحة فإن البلاد ستقابلكم بالترحيب، وإن كانت لأغراض سياسية فالحكومة ستتخذ كل الأسباب المانعة لزيارتكم" (ابن الحسين، ٢٠١٨)، لم يثبت في حدود الاطلاع أن هذا الخطاب قد تكون وراء إمضائه تدخلات المندوب السامي البريطاني في فلسطين، أو الحكومة البريطانية، لكن لا يخفى تأثير كل منهم في توجيه حكومة البلقاء الوطنية.

وهذا التحذير لم يتبعه من قبل حكومة البلقاء الوطنية أي إجراءات عملية على أرض الواقع، بل أن مظهر رسلان نفسه انضم إلى الوفد الذي عينه الوطنيون المقيمون في عمان ومناطق شمال الأردن، والذي تكوّن من الشيخ كامل القصاب، وأمين التميمي، وعوني القضماني، وعوني عبد الهادي، لمقابلة عبد الله بن الحسين في معان، لتشجيعه على التوجه إلى عمان واتخاذها مقرًا له بدلاً من معان (الزركلي، ٢٠٠٩).

وحتى ندرك مدى رغبة التعاون مع عبدالله بن الحسين من قبل الزعماء والوجهاء في منطقة شرقي الأردن يمكن تقسيم الزعامات التي تواجدت في معان لاستقبال عبدالله بن الحسين أو جاءت لمعان بعد وصوله إلى قسمين: القسم الأول، زعماء العشائر، وكان عن عشيرة الحويطات عودة أبو تايه، وحمد بن جازي، وعن عشيرة الرولة غالب الشعلان، وعن عشائر بني صخر مثقال الفايز، وحديثة الخريشة، وعن عشائر الكرك حسين الطراونة، وعطوي المجالي، ورفيفان المجالي، وعن عشائر العدوان سلطان العدوان، وعن الشركس سعيد المفتي، وسعيد خير رئيس بلدية عمان. القسم الثاني، كان ممثلاً للقوميين العرب ورجالات حزب الاستقلال، ومنهم عبد القادر الجندي، محمد علي العجلوني، خلف التل، احمد التل، فؤاد سليم، محمد مريود، محمد الهندي، كامل بديري، بهجت طبارة، الشيخ كامل القصاب، أمين التميمي، عوني القضماني، عوني عبالهادي، مظهر رسلان، صبحي الخضرا (ولسن، ٢٠٠٠).

وكان لالتفاف شيوخ القبائل حول عبد الله بن الحسين في معان، ومؤازرته من قبل القيادات الوطنية كبير الأثر في رفع معنوياته، ومنحه الشرعية التي مكنته من المضي في هدف تأسيس كيان قادر على مواجهة قوى الاستعمار.

وهذا المصدر الهام من مصادر الشرعية تأكد لاحقًا في العديد من المواقف السياسية التي جاءت نتيجة تطور الحركة الوطنية في شرقي الأردن، فالمؤتمر الوطني الأول الذي عقد في عمان بتاريخ ٢٥ تموز/ يوليو ١٩٢٨م، كان من أهم مقررات الميثاق الوطني الصادر عنه: "تدار بلاد شرقي الأردن بحكومة دستورية مستقلة برياسة صاحب السمو الملكي الأمير عبد الله بن الحسين المعظم وأعقابه من بعده" (المكتبة الوطنية: م خ/ ٤٠/ ١). وهنا بدت واضحة مسألة تسليم زعماء الحركة الوطنية الأردنية بإمارة عبد الله بن الحسين، ومنح حق الوراثة في الزعامة لأنجاله من بعده.

وتكرر هذا التأييد في مقررات المؤتمر الوطني الثاني الذي انعقد بتاريخ ٧ كانون أول/ ديسمبر ١٩٢٩م، في مقهى حمدان في العاصمة عمان (خريسات، ٢٠٢٠)، وفي المؤتمر الوطني الثالث الذي انعقد في مدينة اربد يوم ٢٥ أيار/ مايو ١٩٣٠م، وحينها اقترح مصطفى وهبي التل على المؤتمر المناداة بالأمير أميرًا شرعيًا على شرقي الأردن، وبأكبر أنجاله الأمير طلال وليًا للعهد، نظرًا لاستقلاله عن البلاد السورية، وذلك لحين تحديد وضعية شرقي الأردن الطبيعية التي ستكون جزء من الوحدة العربية أو الوحدة السورية (خريسات، ٢٠٢٠).

وجاء أول بند من بنود مقررات المؤتمر الوطني لحزب اللجنة التنفيذية لمؤتمر الشعب الأردني العام الذي انعقد في عمان بتاريخ ٦ آب/ أغسطس ١٩٣٣م: "يعلن أعضاء مؤتمر الشعب الأردني المجتمع في هذا اليوم والممثلين تمثيلاً حقيقيًا لبلاد الإمارة إخلاصهم لسمو أمير البلاد

المعظم وأعقابه من بعده" (الماضي وموسى، ١٩٨٨: ٣٣١).

وأكد الحزب الوطني الأردني أن ديمومة شرقي الأردن وسلامة كيانها مرتبط بإمرة عبد الله بن الحسين وخلفائه من بعده، وقدرة البلاد على الحفاظ على سلامة اقتصادها (محافظة، ٢٠١١)، وكذلك جاء في العديد من وثائق التأسيس للأحزاب الأردنية التصريح على أن تكون شرقي الأردن برئاسة عبد الله بن الحسين وأبنائه من بعده (خريسات، ٢٠٢٠).

أما من كان متواجدًا من أعضاء حزب الاستقلال في شرقي الأردن، فقد كان لموقفهم الداعم لعبدالله بن الحسين الأثر المهم في إرساء قواعد الإدارة في الدولة الناشئة، وتسلموا زمام الأمور فيها وتشكلت أول حكومة في شرقي الأردن بتاريخ ١١ نيسان/ إبريل ١٩٢١م، برئاسة رشيد طليع، وضمت ثلاثة سوريين، وحجازيين، ولبنانيًا، وفلسطينيًا، وشرق أردني واحد، وكان أربعة من أعضاء هذه الحكومة أعضاءً في حزب الاستقلال (ملكاوي، ٢٠٠٧)، وعين عوني عبدالهادي رئيسًا للديوان الأميري، يعاونه في ذلك عادل أرسلان، وعزة دروزة وهم أيضًا من أعضاء حزب الاستقلال (موسى، ١٩٨٩).

يشير الزركلي (٢٠٠٩: ٢١١) إلى أن عبد الله بن الحسين كان "يرى في الوطنيين قوة كبيرة من قوى الأمة العاملة، ولا شك في أن سخط أحرار البلاد عليه مدعاة إلى سخط الأمة كلها". لهذا يرى موسى (١٩٨٩) أن استعانة عبد الله بن الحسين برجال حزب الاستقلال السوري ناتجة عن رؤية سياسية تهدف إلى إشراكهم في تحمل أعباء المسؤولية، وليس بدافع الحاجة إلى الخبرات العلمية والمعرفية، بل بحكم توظيف النزعات الوطنية والمثل القومية.

استمر تعاون عبد الله بن الحسين مع الاستقلاليين حتى العام ١٩٢٤م، حيث صدر قرار إخراجهم من منطقة شرقي الأردن، نتيجة تعارض مسارهم السياسي مع مصالح الإمارة الناشئة، وفي هذا الشأن يقول ظبيان (١٩٦٧) الذي عاصر أحداث تلك الأزمة: ولو استطاع القوميون العرب أن يتحلوا بالصبر والأناة واستمروا في تعاونهم مع عبدالله بن الحسين وتخلصوا من نزعات الأنانية وضيق النظرة السياسية والتجرد من العصبية الحزبية، لقدموا خدمات جليلة لهذه الدولة الناشئة وللوطن العربي ككل، ولما آلت الأمور إلى إقصاء بعضهم عن الحكم، وإخراج البعض الآخر من البلاد، نتيجة الخصومة بينهم وبين الانجليز من جهة، ومحاولاتهم القفز على سيادة الدولة من جهة أخرى.

خامسًا: النص التشريعي الدستوري

جاء الاستناد إلى النص التشريعي في اكتساب الشرعية لنظام الحكم في الدولة الأردنية لاحقًا للعديد من مصادر الشرعية السابق ذكرها، إلا أنه يعد المصدر الأول والأهم في إكساب الشرعية لملوك الأردن، الذين ورثوا عرش المملكة بعد استشهاد عبد الله بن الحسين في مدينة القدس ٢٠ تموز/ يوليو ١٩٥١م.

فمن خلال التتبع التاريخي للتطور التشريعي لهذا الموضوع، نجد أن نص المادة الأولى من الفصل الأول في القانون الأساسي الذي صدر عام ١٩٢٣م، أثبتت إقرار الملكية بصيغة صريحة وبشكل جلي: "أن حكومة الشرق العربي حكومة ملكية" (الكتاب الأسود، ١٩٢٩: ٥٣). ونصت المادة الخامسة من الفصل الثاني على أن: "أمير الشرق العربي هو الأمير عبد الله نجل أمير المؤمنين وملك العرب الحسين الأول بن علي"، ونصت المادة السادسة على حق الوراثة في ولاية العرش إذ جاء فيها: "تنحصر الإمارة للابن الأكبر من سلالة الأمير عبدالله على خط عمودي وإن لم يكن للأمير ابن فيرجع للأقرب إليه من الذكور ..." (الكتاب الأسود، ١٩٢٩: ٥٣).

وجاء في الفصل الثاني من القانون الأساسي الذي صدر في العام ١٩٢٨م، المادة (١٦): "السلطات التشريعية والإدارية مخولة للأمير عبدالله بن الحسين ولورثته من بعده وفقًا لأحكام هذا القانون"، وفي المادة (١٨): "الأمير مصون من كل تبعة ومسؤولية" (المكتبة الوطنية: م خ/ ٤٧/ ٤- ٥).

وفي عهد الملكية، قرر مجلس الوزراء بتاريخ ١٥ أيار/ مايو ١٩٤٦م، إجراء تعديل على القانون الأساسي ليتوافق مع قرار إعلان استقلال البلاد، جاء فيه: " بعد الاطلاع على مقررات المجالس البلدية المتضمنة رغبة البلاد العامة بشأن إعلان البلاد الأردنية دولة مستقلة استقلالاً تامًا على أساس النظام الملكي النيابي، مع بيعة

سيد البلاد ومؤسس كيانها عبدالله بن الحسين المعظم ملكًا دستوريًا على رأس الدولة الأردنية ..." (المكتبة الوطنية: م و/ ١٤/ ٣٦- ٣٩). وتقرر هذا التعديل فور إقراره من المجلس التشريعي في دورته فوق العادة التي عقدت في ٢٢ من الشهر نفسه، وتمت الموافقة بالإجماع على أن تحل كلمات (صاحب الجلالة الملك) محل كلمات (صاحب السمو الأمير) والكلمات (المملكة الأردنية الهاشمية) محل كلمتي (شرق الأردن) حيثما وردت في القانون الأساسي (المكتبة الوطنية: م و/ ١٤/ ٣٦- ٣٩).

وجاء النص صريحًا في الدستور الأردني لعام ١٩٤٧، على أن "نظام الحكم ملكي وراثي" (المكتبة الوطنية: ج/ ٣٥/ ٨)، وصدرت بموجب أحكام الدستور الإرادة الملكية بأن يتسمى الأمير طلال بن الحسين بلقب ولي العهد (المكتبة الوطنية: م هـ/ ٤/ ٢٨). وتضمنت المادة (٢٨) من دستور المملكة الأردنية الهاشمية لعام ١٩٥٢، الإقرار بالنظام الملكي الوراثي وحددت أحكام وراثة العرش: "عرش المملكة الأردنية الهاشمية وراثي في أسرة الملك عبد الله بن الحسين، وتكون وراثة العرش في الذكور من أولاد الظهور..." (الدستور الأردني ١٩٥٢: مادة ٢٨).

استقر نقل السلطات الدستورية على هذا الحال وفق النص التشريعي، وغدت النصوص الدستورية تمثل المصدر الأول من مصادر الشرعية لتولي عرش المملكة الأردنية الهاشمية، فبعد استشهاد عبدالله بن الحسين أصدرت رئاسة الوزراء الأردنية البلاغ التالي: "بناءً على انتقال حضرة صاحب الجلالة الهاشمية المغفور له الملك عبدالله بن الحسين إلى الرفيق الأعلى، ولوجود حضرة صاحب السمو الملكي الأمير طلال ولي العهد المعظم في حالة استشفاء في خارج المملكة تحت عناية الأطباء لمدة مؤقتة، وعملاً بالفقرتين (هـ) و(و) من المادة (٢٢) من الدستور، فقد قرر مجلس الوزراء ـ استنادًا إلى سلطته الدستورية وفي جلسته المنعقدة في الساعة الثانية والنصف من يوم الجمعة الواقع في ١٦ شوال سنة ١٣٧٠ هجرية الموافق ٢٠ تموز سنة ١٩٥١ ميلادية ـ تعيين حضرة صاحب السمو الملكي الأمير نايف المعظم وصيًا على العرش اعتبارًا من هذا التاريخ" (المكتبة الوطنية: م هـ/ ٤/ ٦٧).

تشكل مجلس الوصاية من نايف بن عبد الله بن الحسين نائبًا للملك، وبرئاسة زين الشرف، وعضوية إبراهيم هاشم، وسليمان طوقان، وعبد الرحمن الرشيدات (شلايم، ٢٠١١). واستمر هذا المجلس يمارس صلاحياته الدستورية حتى اطلاع مجلس الوزراء على التقارير الطبية عن الحالة الصحية للأمير طلال بن عبد الله، وقرر حينها مجلس الوزراء بمباشرة سمو ولي العهد سلطاته الدستورية ملكًا على المملكة الأردنية الهاشمية (المكتبة الوطنية: م هـ/ ٥/ ٢)، وعلى ضوء هذا القرار قرر مجلس الأمة بالإجماع مناداة سموه ملكًا دستوريًا على البلاد (المكتبة الوطنية: م هـ/ ٥/ ٣)، وقد أدى اليمين الدستورية يوم الخميس الموافق ٦ أيلول/ سبتمبر ١٩٥١م (المكتبة الوطنية: م هـ/ ٣/ ٢).

واستمر في ممارسة سلطاته الدستورية حتى إعفائه منها في ١١ آب/ أغسطس ١٩٥٢م، بقرار من مجلس الأمة بسبب ظروفه الصحية، والمناداة بالحسين بن طلال ملكًا على المملكة الأردنية الهاشمية (المكتبة الوطنية: م هـ/ ٥/ ٩)، ونظرًا لعدم بلوغه السن القانونية قرر مجلس الوزراء تعيين مجلس وصاية تكون من رئيس مجلس الأعيان إبراهيم هاشم، وعضوية كل من سليمان طوقان، وعبد الرحمن الرشيدات (المكتبة الوطنية: م هـ/ ٩/ ١٥)، وباشر هذا المجلس سلطاته الدستورية بعد أداء اليمين الدستورية (المكتبة الوطنية: ج/ ٦/ ١٤)، واستمر هذا المجلس في ممارسة سلطاته الدستورية حتى ٢ أيار/ مايو عام ١٩٥٣م، عندما اقسم الحسين بن طلال اليمين الدستورية أمام مجلس الأمة وتسلم سلطاته الدستورية (الماضي وموسى، ١٩٨٨).

وسندًا لمواد الدستور الأردني لعام ١٩٥٢ نودي بعبدالله الثاني ابن الحسين يوم ٧ شباط/ فبراير عام ١٩٩٩م، ملكًا دستوريًا على عرش المملكة الأردنية الهاشمية، بعد وفاة الحسين بن طلال في ذلك اليوم (شلايم، ٢٠١١).

وأدى الانصياع لأحكام الدستور إلى تجاوز أي خلافات على العرش الملكي، ومكن ملوك المملكة الأردنية الهاشمية من تسلم سلطاتهم الدستورية بشكل سلمي، عند انتقال الحكم من ملك لآخر.

سادسًا: ولاء المؤسسة العسكرية والقاعدة الشعبية للتاج الملكي

تعد المؤسسات العسكرية في الدول المختلفة أداة من أدوات حماية النظام، وعلى الرغم من انطلاء هذا التعميم على الدولة الأردنية بشكل عام، إلا أنها في الحالة الأردنية تزيد على ذلك، إذ أنها تمثل عنصرًا مهمًا من عناصر الشرعية، وذلك من خلال دورها الأساسي في تأسيس الدولة الأردنية التي ارتكزت في تأسيسها على عقيدة ثورية، ومن ثم للدور الدفاعي عن نظام الحكم في المناسبات المختلفة، التي هزت الساحة الأردنية.

فقد تكونت نواة الجيش العربي من مرافقي عبدالله بن الحسين الذين قدموا معه من الحجاز عام ١٩٢٠م، ومن التحق بهم من ضباط وجنود الجيش العربي في معان، بهدف ثوري يستهدف تحرير سوريا واستعادتها من الاحتلال الفرنسي، وبعد إعلان اتفاق عبدالله - تشرشل في القدس، تم الاتفاق على إنشاء قوة أمنية لحفظ الأمن بأشراف بريطاني، ونظرًا لتطورات الحالة الأمنية خصوصًا بعد أحداث الكورة عام ١٩٢١م، تم زيادة عدد أفراد القوة الأمنية لتكون نواة تشكيل الجيش، ولكون عدد أفرادها لم يتجاوز ألفًا وخمسمائة رجل، أطلقت عليه الحكومة البريطانية اسم الفيلق العربي، وأسندت مهام قيادته إلى العقيد فريدرك بيك Frederick Peake وبقي آمرًا له حتى ٢١ آذار/ مارس ١٩٣٩م، حين تسلم منه القيادة غلوب باشا Glubb Pasha، وبقي في مركز القيادة حتى قرار تعريب الجيش في ١ آذار/ مارس ١٩٥٦م (باشا، ٢٠٠٥).

وعلى الرغم من المشكلات الكبيرة التي واجهت تأسيس المؤسسة العسكرية في إمارة شرقي الأردن، والتي تمثلت في محدودية القدرة على اختيار أفراد الجيش من بين المكونات البشرية في الإمارة، وعدم توفير الميزانية المالية الكافية لتوفير مستلزماته الأساسية، وصعوبة المحافظة على هيبة أفراده وسط نفوذ قبلي واسع في المنطقة، إلا أنها استطاعت أن تنتهج دبلوماسية سليمة، مكنتها من تحقيق أهدافها المرتبطة بحفظ الأمن والاستقرار في حدود قدراتها المتواضعة (أبو دية، ١٩٨٨).

ومع استلام الحسين بن طلال سلطاته الدستورية ملكًا على الأردن في ٢ أيار/ مايو١٩٥٣م، انصب اهتمامه على تطوير المؤسسة العسكرية الأردنية، كنتيجة طبيعية لانخراطه في النظام العسكري بكلية ساند هيرست، ورأى في القوات المسلحة العنصر الأول لحماية النظام الملكي في محيط عربي تتقلب فيه المعتقدات والميول السياسية (جم، ١٩٨٧).

ومن أهم القرارات التي اتخذها الحسين بن طلال في هذا الصدد قرار تعريب الجيش، وإقالة غلوب باشا من قيادته، فكان لهذا القرار كبير الأثر في اكتساب الحسين بن طلال ولاء المؤسسة العسكرية، لما تضمنه هذا القرار من ترسيخ روح الكرامة والكبرياء القومي لدى منتسبيها، وتعزيز ثقتهم بأنفسهم، وإعطائهم فرصة الاعتماد على أنفسهم في تدبير شؤون البلاد (جم، ١٩٨٧). وعلى صعيد آخر ساهم قرار تعريب الجيش في ترسيخ شعبية الحسين بن طلال بين الأوساط الشعبية الأردنية، والمحيط العربي، الذي كان يعتبر وجود القيادات العسكرية البريطانية في الجيش العربي نقطة ضعف، ونقل شلايم (٢٠١١: ١٣٦) عن السفير الأمريكي في عمان قوله: "لقد مضى هذا العمل بعيدًا باتجاه إزالة الموقف الدفاعي للأردن، وعقدة نقصه في وجه الدول العربية. فالملك الآن بطل".

وخلال المرحلة التاريخية التالية من عمر الدولة الأردنية كان لمشاعر الولاء والانتماء التي تحلى بها ضباط وأفراد الجيش المعين الأكبر في حفظ استقرار البلاد، وبدا هذا واضحًا منذ اندلاع أحداث نيسان/ أبريل ١٩٥٧م (Satloff, 1994)، التي حاول خلالها بعض ضباط الجيش الانقلاب على النظام الملكي بتحريض عربي (أوكونيل ولوب، ٢٠١٥)، فقد ذكر الحسين بن طلال المشار إليه في (جم، ١٩٨٧) إلى رسالة وجهت له من بعض ضباط الجيش في الزرقاء، تشير وثائق المكتبة الوطنية (م خ/١٢٣/٨) أنها من إعداد بركات طراد الخريشا، جاء فيها: "إن ضباط الزرقاء الموالين المخلصين لجلالتكم قلقون من الطابع غير المألوف للتعليمات التي تصدر إليهم. لقد بلغنا بأن أوامر

ستصدر لبعض الوحدات لتطويق عمان. يا صاحب الجلالة. إن شكنا وارتيابنا بمن يتولون قيادة الجيش في ازدياد مستمر. وإننا لنلتمس من جلالتكم أن تأذنوا لنا بعرض الأوامر التي نتلقاها على جلالتكم، لتتحققوا من سلامتها" (جم، ١٩٨٧: ١٢٠).

وقد تمكن الحسين بن طلال والموالين له من مرتبات الجيش تفويت الفرصة على الانقلابيين، وإفشال محاولتهم الانقلابية (شلايم، ٢٠١١)، وعند إدراك المتآمرون أنهم أساءوا تقديراتهم في مدى نفوذهم على مرتبات الجيش بدت عليهم علامات الهزيمة، وفر من تمكن منهم الفرار إلى سوريا (جونستون، ١٩٩٦)، وعثر على أعلامًا جديدة في مكتب قيادة الجيش تمثل جمهورية الأردن كان الانقلابيون ينوون إعلانها لو نجحت خطتهم، يقول الحسين بن طلال: "أن المؤامرة كانت موجهة من الخارج، وكان هدفها النهائي، بعد اغتيالي، هو إنشاء نوع من الاتحاد الفدرالي مع مصر" (جم، ١٩٨٧: ١٣٢).

وفي أيلول/ سبتمبر ١٩٧٠م، عاد الجيش مرة أخرى في مواجهة مباشرة لإنقاذ النظام السياسي الأردني من محاولات الفدائيين الرامية إلى السيطرة على البلاد، بعد فشل المحاولات المتكررة لإيجاد حلول سلمية وتعثر جهود الوساطة العربية في ثني المنظمات الفدائية عن ممارسة نشاطاتها التخريبية وتحدي القانون، والتطاول على هيبة الدولة (Quamar, 2019).

وكان الفدائيون يتفاخرون بقوتهم ويحاولوا إظهار تفوقهم دون مراعاة للمصالح الأردنية، ويقفوا موقف عدائي من الجيش الأردني، وأقاموا سلطة موازية للسلطة الحكومية في المملكة (رولو، ١٩٨٠)، وينقل رولو (١٩٨٠: ١٣٦- ١٧٠) عن صلاح خلف ـ أبرز الفدائيين الفلسطينيين خلال تلك الأحداث ـ قوله: "أن العراق كان يحرضنا على الاستيلاء على السلطة... وقال لنا موفد بغداد: نظموا محاولة انقلاب فستدعمكم الوحدات العراقية المرابطة في الأردن لقلب النظام الملكي وإقامة سلطة شعبية".

ولمواجهة تلك الأحداث قرر الحسين بن طلال إقالة حكومة عبد المنعم الرفاعي بتاريخ ١٥ أيلول/ سبتمبر ١٩٧٠م، وتشكيل حكومة عسكرية برئاسة اللواء محمد داود، وتعيين حابس المجالي قائدًا عامًا للقوات المسلحة وحاكمًا عسكريًا عامًا للمملكة (الغويين، ٢٠٢٠). لاتخاذ الإجراءات الصارمة للخروج من حالة الانفلات الأمني والتعدي على هيبة الدولة مع تأكيده الشديد على الأخذ بعين الاعتبار لكل ما من شأنه الحفاظ على توجهات وثوابت المملكة الوطنية والقومية (أوكونيل ولوب، ٢٠١٥).

وفي الإشارة لطبيعة العمليات العسكرية التي حدثت وما كانت تمثله من وجود ميليشيات مجهزة تفرض وجودها داخل حدود الدولة قال الحسين بن طلال وفق ما جاء عند جم (١٩٨٧: ٢٢٦): "وفي الثاني والعشرين من الشهر، استردت نفوسنا الأمل والرجاء. فقد استقرت الجبهات وتوازنت. وفي اليوم التالي تراجع المهاجمون. لقد كانت الهزيمة. وفي مساء الثالث والعشرين من الشهر، كانوا قد غادروا ترابنا الوطني، تاركين وراءهم أكثر من ستين دبابة وعشرات من الشاحنات، ومئات من الأسلحة...".

ومن أهم العناصر التي ساهمت في استقرار الدولة الأردنية بعد وفاه الحسين بن طلال، وتولي عبد الله الثاني ابن الحسين مقاليد الحكم، قربه الشديد من المؤسسة العسكرية، فكان عبدالله الثاني ابن الحسين على الدوام منتمي لهذه المؤسسة، وتمكن من اكتساب مهارات عسكرية كبيرة خلال خدمته العسكرية، زادت من شعبيته بين منتسبيها (Robins, 2019).

وتحدث عبدالله بن الحسين (٢٠١١: ١٧١- ١٧٢) عن دور بعض وحدات الجيش في استقرار مؤسسة العرش عند توليه ولاية العهد خلفًا للحسن بن طلال، قائلاً: "....طلبت من محمد ماجد العيطان، الذي كان نائبي في العمليات الخاصة، أن يجمع بعض ضباطي الأساسيين ويدعوهم إلى لقاء في منزلي في تلك الأمسية. هؤلاء الضباط كانوا موضع ثقتي الكاملة..... لقد علمتني خبرتي في الجيش أن أكون حريصًا في حماية جوانبي. ثم قلت لهم: لعل من الحكمة أن يوضع بعض الوحدات في حالة استنفار حتى لا يفاجئنا شيء .... قالوا إنهم وضعوا العمليات الخاصة في حالة تأهب منذ أيام وإنهم قد اتصلوا بالفرقة الثالثة ووضع اللواءان الأربعون والستون بقيادتيهما ووحداتهما جميعًا في حالة

التأهب والاستعداد، حين نظرت في تلك اللحظة إلى وجوه قادة الوحدات العسكرية شعرت، لأول مرة منذ أسبوع، بأن الأمور سوف تأخذ مساراً جيداً".

بهذا الولاء لنظام الحكم أثبتت المؤسسة العسكرية أنها من أهم المؤسسات الوطنية لحفظ أمن البلاد ومصدر قوة النظام السياسي، وعنصر أساسي من عناصر بناء الهوية الوطنية بصورة فريدة. وأثبتت عملياً دورها الفاعل في استقرار الحكم وديمومة النظام السياسي الأردني (Barari, 2018)، وتجدر الإشارة هنا أن محاولة إثبات الدور المهم للمؤسسة العسكرية في إضفاء الشرعية، لا يعني أن الاستقرار السياسي في أي دولة حديثة يمكن أن تحققه المؤسسة العسكرية في البلد، مع تجاهل الحاجات والتطلعات السياسية لإفراد الدولة، ومؤسساتها المدنية (Bani Hamad: ٢٠١٩).

أما على الصعيد الشعبي فإنه رغم الضغوط الكثيرة التي تعرض لها النظام السياسي الأردني، منذ تأسيس الإمارة في ذروة المد القومي العربي، إلا أنه أثبت على الدوام حالة الانسجام بين الأسرة الحاكمة والقاعدة الشعبية، وشكل هذا التفاهم مصدراً مهماً من مصادر تطور الدولة واستمرارية مسيرتها، وتأكد من خلال المواقف المتعددة التي وقفها الشعب إلى جانب قيادته هذا الاعتقاد.

فقد ساهمت العديد من السمات الشخصية للحسين بن طلال الذي تولى الحكم في عام ١٩٥٢م، في التفاف الشعب الأردني حوله والوثوق في سياسته، التي حافظت على استقرار الدولة الأردنية، وجنبتها التنازعات السياسة العربية المضطربة التي شهدتها دول المحيط العربي منذ منتصف خمسينيات القرن المنصرم، وفي الوقت ذاته أهلت الدولة الأردنية لتكون محط أنظار واهتمام الدول الكبرى والدول الإقليمية الفاعلة الأمر الذي أكسبها قوة معنوية، وأهمية استراتيجية (Dann, 1989).

وهنا نشير للموقف الشعبي في أحداث نيسان/ ابريل ١٩٥٧م، فحين لاح في الأفق خطر تهدد سلامة البلاد ونظامها الحاكم تمركز حوالي مدينة عمان (٤٠٠٠) مسلح من رجال القبائل يعلنون تأييدهم وولائهم للملك، وقد ساهم موقفهم في إضعاف معنويات الانقلابيين (جونستون، ١٩٩٦).

ومن جديد نجد أن استيعاب الانفعال الشعبي الذي رافق ثورات الربيع العربي، أثبت قدرة النظام الملكي على استيعاب متغيرات المرحلة السياسية وانتهاج أساليب سلمية في التعامل مع الأحداث الأمر الذي وفر فرصة الانسجام بين نظام الحكم والقاعدة الشعبية وعزز سبل ذلك النجاح (خربوش، ٢٠١٤)، ومع انطلاقة أحداث الربيع العربي التي بدأت شرارتها عام ٢٠١٠م، في المدن التونسية، اتخذت الحكومة الأردنية إجراءات إصلاحية سياسية، وشكلت لجنة الحوار الوطني، ولجنة ملكية لمراجعة الدستور، ومحكمة دستورية، وهيئة مستقلة لإدارة العمليات الانتخابية، في محاولة منها للانسجام مع مطالب قاعدتها الشعبية (Robins, 2019).

وعلى الرغم من عدم تحقق مكاسب سياسية للمواطن الأردني بالحد الذي كان يطمح لتحقيقه من أحداث الربيع العربي، إلا أن النظام الملكي تمكن من تحقيق مكاسب عظيمة في تدعيم السلطات الملكية، والتأكيد على أن سلامة النظام الملكي وأمانه مرتبطة بسلامة البلد وأمانه (النعيمات وخير الله، ٢٠١٣)، فالنظام الملكي تمتع بالقبول الشعبي في اصعب الظروف، ذلك لأنه لم يكن مصطبغاً بالدموية التي كانت سمة العديد من الأنظمة التي سيطرت على حكم بعض الأقطار العربية، ومن جهة ثانية كان النظام الملكي مستمداً شرعيته من انسجامه وتفاهمه التاريخي مع المكون الوطني الأردني (Bani Hamad: 2019). ورغم أهمية هذه النتيجة إلا أن هذا الأمر يحتوي في ثناياه أيضاً مخاطر لا يمكن التغاضي عنها، والمطلوب من النظام السياسي الأردني بكل مكوناته أن يسعى إلى إحداث نقلة نوعية شاملة في سياساته، ويجعل من مسألة استعادة ثقة المواطنين به المسألة الاستراتيجية والأكثر أهمية عند وضع سياسات وخطط إدارة أهداف الدولة، سيما وأن العلاقة المتغيرة بين الدولة والمجتمع مكون أساسي من عناصر شرعية النظام (Barari, 2018).

خَاتمَةٌ

حاول الباحث في هذه الدراسة استكشاف دور النظام الملكي الوراثي في ديمومة الدولة وتطورها منذ تأسيسها عام ١٩٢١م، ومدى الترابط بين مصادر الشرعية لتأسيس النظام الملكي وتعزيز الهوية الوطنية للدولة الأردنية.

فوجدنا أن أسس الشرعية للنظام كانت تنطلق من المصالح والرغبات الوطنية للأردنيين وأحرار العرب لتحقيق هدف قومي عربي تمثل في تخليص سوريا من الاحتلال الفرنسي، الأمر الذي استدعى من عبدالله بن الحسين أن يلبي النداء آملاً أن يستعيد ملك أخيه، وما إن وصل إلى شرقي الأردن حتى تبين له استحالة تحقيق هذا الهدف بدون الحصول على دعم دولي لمواجهة فرنسا، فما كان منه إلا اللجوء للطرق السياسية الأمر الذي فرض عليه الاتفاق مع البريطانيين، وعلى إثر هذا الاتفاق تأسست الدولة الأردنية، وتكون حلف أولي بينها وبين بريطانيا، كان له دور مهم في بروز الهوية الوطنية، واستثناء شرقي الأردن من أحكام تصريح بلفور.

ومع تطور الحركة الوطنية الأردنية، تمتع النظام السياسي بدعم وتأييد شيوخ القبائل والزعماء الوطنيين لانسجام مواقفهم السياسية في الاتجاه القومي العربي، وأسفر التطور في الحركة الوطنية لإصدار أول قانون أساسي للدولة، ومن ثم تطور التنظيم التشريعي لاحقًا في عهد الاستقلال وتم إصدار دستور كفل للنظام السياسي الصفة الملكية الوراثية، الأمر الذي ساهم في سلمية انتقال السلطات التشريعية لثلاثة ملوك ورثوا عرش المملكة بعد عبد الله بن الحسين الذي استشهد عام ١٩٥١م.

ثم جاءت المؤسسة العسكرية لتثبيت أنها القاعدة الأساسية لحماية النظام الملكي، يؤازرها الولاء الشعبي، الذي يرى أن سلامة الدولة وديمومتها مرتبط بسلامة النظام. وبالنتيجة نجد أن التطورات السياسية كانت دائمًا تنتج فرص جديدة لتعزيز مكانة النظام الملكي في الدولة الأردنية، وأن ذلك ساعد في ديمومة الدولة وجنبها الوقوع في تغير أنظمة الحكم وتجدد تجربة بناء الدولة من جديد.

المصادر والمراجع:

أولاً: وثائق المكتبة الوطنية، عمان، الوثائق الخاصة

- مجموعة عبد الرزاق الحباشنة، معاهدة أم قيس، وثيقة رقم: (م خ/ ٥/ ١)، ١٩٢٥/٩/٢.
- مجموعة خليل الحجاج، القانون الأساسي لشرق الأردن، وثيقة رقم: (م خ/ ٤٧/ ٤- ٥)، ١٩٢٨/٤/١٩.
- مجموعة محمد الطراونة، الميثاق الوطني للإمارة العربية الأردنية، وثيقة رقم: (م خ/ ٤٠/ ١)، ١٩٢٨/٧/٢٥.
- مجموعة ميرزا وصفي، قانون رقم (٩) تعديل القانون الأساسي لشرق الأردن، وثيقة رقم: (م و/ ١٤/ ٣٦- ٣٩)، ١٩٤٦/٥/٢٥.
- مجموعة الصحف، الجريدة الرسمية للمملكة الأردنية الهاشمية العدد ٨٨٦، وثيقة رقم: (ج/ ٣٥/ ٨)، ١٩٤٧/٢/١.
- مجموعة الصحف، الجريدة الرسمية للمملكة الأردنية الهاشمية العدد ١١١٩، وثيقة رقم: (ج/ ٦/ ١٤)، ١٩٥٢/٨/١٢.
- مجموعة الهاشمية، إرادة سنية صادرة من عبد الله بن الحسين ملك المملكة الأردنية الهاشمية، وثيقة رقم: (م ه/ ٤/ ٢٨)، تاريخ ١٩٤٧/٣/١٧.
- مجموعة الهاشمية، قرارات مجلس الوزراء، وثيقة رقم: (م هـ/ ٤/ ٦٧)، تاريخ ١٩٥١/٧/٢٠.
- مجموعة الهاشمية، قرار رقم (١) فوق العادة، وثيقة رقم: (م هـ/ ٥/ ٢)، ١٩٥١/٩/٤.
- مجموعة الهاشمية، قرار صادر عن مجلس الأمة، وثيقة رقم: (م هـ/ ٥/ ٣)، ١٩٥١/٩/٥.
- مجموعة الهاشمية، قرار مجلس الأمة، وثيقة رقم: (م هـ/ ٥/ ٩)، ١٩٥٢/٨/١١.
- مجموعة الهاشمية، قرار مجلس الأمة، وثيقة رقم: (م هـ/ ٩/ ١٥)، ١٩٥٢/٨/١٢.
- مجموعة الهاشمية، جلالة الملك طلال يقسم اليمين الدستورية، وثيقة رقم: (م هـ/ ٣/ ٢)، ١٩٥١/٩/٦.
- مجموعة بركات الخريشا، السيرة الذاتية لبركات طراد الخريشا، وثيقة رقم: (م خ/ ١٢٣/ ٨)، (د.ت).

ثانيًا: الكتب والمجلات العلمية

أ- العربية

- ابن الحسين، عبدالله. (٢٠١٨). *الآثار الكاملة للملك المؤسس عبدالله بن الحسين*. عمان: وزارة الثقافة.
- ابن الحسين، عبدالله الثاني. (٢٠١١). *فرصتنا الأخيرة السعي نحو السلام في زمن الخطر*. بيروت، لندن: دار الساقي.
- الحكيم، حسن. (١٩٧٤). *الوثائق التاريخية المتعلقة بالقضية السورية في العهدين العربي الفيصلي والانتداب الفرنسي ١٩١٥- ١٩٤٦*. بيروت: دار صادر.
- خربوش، محمد صفي الدين. (٢٠١٤). "النظام السياسي الأردني والقدرة على مواجهة التحديات". *آفاق سياسية*. المركز العربي للبحوث والدراسات. عدد ١٠.
- خريسات، محمد عبدالقادر. (٢٠٢٠). *الأردنيون والقضايا الوطنية والقومية*. عمان: وزارة الثقافة.
- *دستور عام ١٩٥٢*. المملكة الأردنية الهاشمية.
- أبو دية، سعد (١٩٨٨). "الجيش العربي وتأسيس إمارة شرق الأردن". *مجلة المؤرخ العربي*. الأمانة العامة لاتحاد المؤرخين العرب. عدد ٣٥.
- الزركلي، خير الدين. (٢٠٠٩). *عامان في عمان مذكرات عامين في عاصمة شرق الأردن ١٩٢١- ١٩٢٣*. عمان: الأهلية للنشر والتوزيع.
- ظبيان، تيسير. (١٩٦٧). *الملك عبدالله كما عرفته*. عمان: المطبعة الوطنية ومكتبتها.
- الغويين، فيصل خليل. (٢٠٢٠). *سليمان النابلسي ودوره في الحياة السياسية الأردنية*. عمان: وزارة الثقافة.
- *الكتاب الأسود في القضية الأردنية العربية*. (١٩٢٩). القدس: دار الأيتام الإسلامية.
- الكردي، محمد علي الصويركي. (٢٠١٩). *شرقي الأردن والعهد الفيصلي ١٩١٨- ١٩٢٠*. عمان: وزارة الثقافة.
- الماضي، منيب وموسى، سليمان. (١٩٨٨). *تاريخ الأردن في القرن العشرين ١٩٠٠- ١٩٥٩*. ط٢، عمان: مكتبة المحتسب.
- محافظة، علي. (١٩٧٣). *العلاقات الأردنية البريطانية من تأسيس الإمارة وحتى إلغاء المعاهدة ١٩٢١- ١٩٥٧*. بيروت: دار النهار.
- ــــــــ. (٢٠١١). *الفكر السياسي في الأردن وثائق ونصوص ١٩١٦- ١٩٤٦*. عمان: وزارة الثقافة.
- ــــــــ. (٢٠٢٠). *تاريخ الأردن المعاصر عهد الإمارة ١٩٢١- ١٩٤٦*. عمان: وزارة الثقافة.
- ملكاوي، حنان سليمان. (٢٠٠٧). "التشكيل الحكومي في إمارة شرقي الأردن المرحلة التأسيسية ١٩٢١- ١٩٢٩". *مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية*. الجامعة الأردنية. مج ٤٣. عدد ٣.
- موسى، سليمان. (١٩٨٩). تأسيس الإمارة الأردنية ١٩٢١- ١٩٢٥ دراسة وثائقية. ط٣، عمان: مكتبة المحتسب.
- ــــــــ. (٢٠١١). *تاريخ الأردن السياسي حزيران ١٩٦٧- ١٩٩٥*. عمان: وزارة الثقافة.
- النشاشيبي، ناصر الدين. (١٩٨٠). *من قتل الملك عبدالله*. الكويت: منشورات الأنباء.
- النعيمات، حسام، وفراس خير الله. (٢٠١٣). "ورقة سياسات: حالة الدولة الأردنية". *مؤسسة فريدرش إيبريت*. مكتب عمان والعراق.

ب- المترجمة

- أوكونيل، جاك ولوب، فيرنون. (٢٠١٥). *مستشار الملك مذكرات عن الحرب والتجسس والدبلوماسية في الشرق الأوسط*. ترجمة عماد إبراهيم عبده، مراجعة عزمي طبة، عمان: الأهلية للنشر والتوزيع.
- باشا، غلوب. (٢٠٠٥). *مذكرات غلوب باشا حياتي في المشرق العربي*. ترجمة جورج حتر وفؤاد فياض، عمان: الأهلية للنشر والتوزيع.
- جونستون، تشارلز. (١٩٩٦). *الأردن على الحافة*. ترجمة فهمي شما، ط ٢،عمان: وزارة الثقافة.
- جم، فريدون صاحب. (١٩٨٧). *الحسين ملك المملكة الأردنية الهاشمية: مهنتي كملك أحاديث ملكية*. ترجمة غازي غزيل، مراجعة محمد عزت نصر الله، (د م): مؤسسة مصري للتوزيع.

- رانكين، نيكولاس. (٢٠١٤). *ونستون تشرشل والخداع البريطاني ١٩١٤- ١٩٤٥*. ترجمة علي أمين علي، القاهرة: المركز القومي للترجمة.
- رولو، إرك. (١٩٨٠). *فلسطيني بلا هوية*. ترجمة نصر مروة، الكويت: دار كاظمة للنشر والتوزيع.
- شلايم، آفي. (٢٠١١). *أسد الأردن حياة الملك حسين في الحرب والسلام*. ترجمة سليمان عوض العباس، عمان: مركز الكتب الأردني.
- فرومكين، دافيد. (١٩٩٢). *سلام ما بعده سلام ولادة الشرق الأوسط ١٩١٤- ١٩٢٢*. ترجمة اسعد كامل إلياس، ط ٣، لندن: رياض الريس للكتب والنشر.
- كيركبرايد، أليك سيث. (١٩٨٧). *خشخشة الأشواك*. ترجمة أحمد عويدي العبادي، المفرق: دار الرافدين.
- ولسن، ماري. (٢٠٠٠). *عبدالله وشرق الأردن بين بريطانيا والصهيونية*. ترجمة فضل الجراح، بيروت: شركة قدمس للنشر والتوزيع.

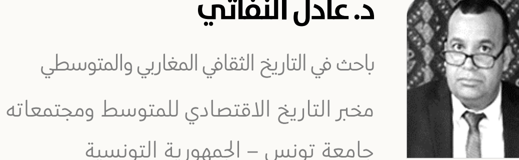
ثالثًا: المراجع الأجنبية

- Barari, Hassan. (2018). Policy Paper Propping up Jordan's Stability. Amman: ***Friedrich-Ebert-Stiftung Jordan & Iraq***.
- Bani Hamad, Aref. (2019). The Impact of Political Reforms on Stability in Jordan: (2011-2018). ***Open Journal of Political Science***, 9, 122-144.
- Dann, Uriel. (1989). **King Hussein and the Challenge of Arab Radicalism: Jordan, 1955-1967**. Oxford University Press on Demand.
- Robins, Philip. (2019). A **History of Jordan**. Cambridge: Cambridge University Press.
- Satloff, Robert B. (1994). ***From Abdullah to Hussein: Jordan in transition***. Oxford: Oxford University Press.
- Quamar, Muddassir. (2019). King Hussein (1935–99). In The ***Palgrave Handbook of the Hashemite Kingdom of Jordan*** (pp. 233-242). Palgrave Macmillan, Singapore.

دراسات

ISSN: 2090 – 0449 Online
ARCIF Arab Citation and Impact Factor, [Q3].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.43].

غيرية المدينة الغربية
في مدونات الرحلة العربية للقرن التاسع عشر



د. عادل النفاتي

باحث في التاريخ الثقافي المغاربي والمتوسطي

مخبر التاريخ الاقتصادي للمتوسط ومجتمعاته

جامعة تونس – الجمهورية التونسية



مُلَخّص

بعد قرون من الانعزال وضعف التواصل بين ضفتي المتوسط، بسبب انكفاء العرب خلف أسوار ضفاف المتوسط الجنوبية، والانشغال بأحوالهم والانقطاع عن العالم الأوروبي – باستثناء بعض الرحلات العربية والسفارات القليلة خارج ديار العالم الإسلامي –، والذي عزاه كثير من الباحثين إلى ارتدادات الصدمة الكبيرة التي خلّفتها ندوب الحروب الصليبية وما تركته من انطباعات سلبية في النفسية العربية من جهة تجاه الأوروبيين، وكذلك إلى تراجع مكانتهم في المتوسط بعد أن أصبحت الريادة فيه منذ القرن السادس عشر لصالح الأتراك والإسبان من جهة ثانية. ولكن ومع تغير السياقات الدولية التي بدت علاماتها منذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، عجّلت البلاطات العربية إلى إرسال موفديها وسفرائها وبعثاتها التعليمية وحتى المغامرين في مهمات متنوعة إلى أوروبا لم تستثنِ وظيفة رصد مجريات الأمور هناك والوقوف عند التفسيرات المعقولة (البعيدة عن أدب الغريب والعجيب)، وشرح مظاهر قوة أوروبا ودعائمها. ففي هذا الخضم دوّنت عديد المؤلفات العربية مشرقا ومغربا متناولة للجوانب الحضارية للآخر الأوروبي، واحتلت فيها المدينة مكانة مركزية في العناية والوصف على اعتبار حيويتها البشرية وموقع اتخاذ القرار السياسي والاقتصادي على حدّ سواء، لذلك انصب اهتمام كتّاب الرحلة العربية في القرن التاسع عشر على وصف الغيريات الحضرية الغربية، فوقع التنبّه إلى غيريتين بارزتين تتعلقان باختلاف وقع الزمن في مدينة لندن وأثره في حياة الناس من جهة، وانغراس المعمار الفرنسي في التراث الإغريقي والروماني كوعاء حضاري قد تشكلت في رحمه الهوية الفرنسية من جهة ثانية.

بيانات الدراسة:

تاريخ استلام البحث:	٠٨	أبريل	٢٠٢٣
تاريخ قبـول النشـر:	١١	مايو	٢٠٢٣

كلمات مفتاحية:

الرحلة؛ باريس؛ لندن؛ الآخر؛ الثقافة؛ المتوسط

معرِّف الوثيقة الرقمي: 10.21608/KAN.2023.333016 

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

عادل النفاتي. "غيرية المدينة الغربية في مدونات الرحلة العربية للقرن التاسع عشر".- دورية كان التاريخية.- السنة السادسة عشرة- العدد الستون؛ يونيو ٢٠٢٣. ص ١٣٤ – ١٤٥.

Corresponding author: adel.nafeti@gmail.com

Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com
Egyptian Knowledge Bank: https://kan.journals.ekb.eg

Twitter: http://twitter.com/kanhistorique
Facebook Page: https://www.facebook.com/historicalkan
Facebook Group: https://www.facebook.com/groups/kanhistorique

مُقدِّمَةُ

مثلت المدينة موضوعا جذّابًا ومستساغًا في التراث الثقافي العربي منذ زمن كتابات الفارابي والجاحظ وابن خلدون، وكان مبحثا مركزيا في مؤلفات الرحلة العربية خلال ما عرف بالفترة الوسيطة، التي شهدت انتعاش الكتابات الجغرافية الموسومة حينها بـ «أدب المسالك والممالك». ولقد عاود نفس المشغل الأدبي في البروز من جديد في كتابات القرن التاسع عشر، وخاصة تلك التي اهتمت بتدوين الرحلات والسفارات إلى أوروبا. ففي تلك اللحظة عدّل الشرق بوصلته وانتباهه إلى أوروبا التي أضحت الفاعل الأوّل في تحريك الأحداث في كل من المتوسط والعالم، وبانت فيها علامات التوسع والتمدّد، وسعيها لتغيير الخارطة السياسية للشعوب بما فيها الأوطان العربية. ففي ذلك السياق الدولي انطلق عدد من الرحالّة والموفدين والسفراء العرب نحو الضفة الشمالية للمتوسط للوقوف على مدى تقدم آخرهم وأسبابه، ومحاولة رصد وتوصيف كل مجالات حياته وغيرياته الظاهرة والخفية، التي كانت في معظمها مجهولة لساكنة الشرق والضفة الجنوبية للمتوسط.

وصل هؤلاء الرحّالة إلى موانئ أوروبّا ومدنها وتركوا وراءهم مدنهم بتصاميم موروثة لم تشهد تحوّلات كبرى عبر الأزمنة. فطرقها مازالت ملتويّة ومنازلها متلاصقة وأزقتها متشابكة ومتداخلة، تلتقي أغلبها في طريق رئيسية صوب الجامع الكبير والسوق. فانتماء الرحّالة إلى المجتمع الحضري من جهة، والبون الشاسع مقارنة مع مكوّنات المدينة الأوروبية وانتظامها، وحركيتها الحثيثة التي لا تتوقف ليلا ونهارا، وانتشار معالمها الكبرى المميزة، على خلاف ما ألفوه بمدنهم من جهة ثانية، كانت أسبابا كافية لينصبّ اهتمام كتّاب الرحلة العربية على وصف المدن التي زاروها أو التي مرّوا بها، ولتحتل مكانة رفيعة في متونهم.

إن الاهتمام بالمسألة الحضرية الأوروبية، في واقع الأمر، وما عرفته من تجديدات وتحوّلات كبرى، كان محل متابعة عديد الكتّاب والأدباء والسياسيين ورجال الاقتصاد الأوروبيين منذ بدايات القرن التاسع عشر[1]. فقد طرح المتأملون والباحثون الغربيون في تطوّر المسألة الحضرية الغربية حينها عديد الإشكاليات والمقاربات بأشكال مختلفة: من نوع إيجابيات الظاهرة الحضرية الجديدة وسلبيّاتها، ومشاكل التحضر السريع المَرَضي، وتداعياته المختلفة على المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، وأيضًا المشاكل التي تطرحها مغادرة المزارعين للأرياف وانعكاساته على تزويد المدينة بالغذاء وأسعاره، وغيرها من القضايا التي تصبّ في محاولة فهم ما جرى في المدينة الغربية من تقلبات مفاجئة.

طرحت هذه المسائل في زمن تميز فيه المجال الأوروبي بتطوّره اللافت في أحجام المدن وتوسعها، ما دعا الكثيرين إلى وسم القرن التاسع عشر بـ"قرن الطفرة الحضرية" في دول أوروبا الغربية بدرجة أولى وبوسطها بدرجة أقل، كنتيجة مباشرة لآثار التصنيع. فقد تمدّدت وقتها المدن أفقيًا وعموديًا، وانتعشت أفكار المهندسين والمصمّمين المعماريين وذائقتهم الفنية. فتمّ إحياء الأنماط المعمارية الإغريقية والرومانية العتيقة من جديد ودمجها مع الموروث المعماري والفني القوطي. وتحوّلت حينئذ المدن الغربية من مجرد حواضن للاستقرار البشري إلى معارض معمارية وفنية لحفظ الذاكرة الجماعية للشعوب، بعلاقة مع التحوّلات السياسية والثقافية التي عاشتها المنطقة في القرون الأخيرة من ثورات ورجّات قويّة لامست مجالات عديدة، مخُلخلة للثوابت والقناعات القديمة والسلوكات والذهنيات.

تجوّل الرحّالة العرب في أرجاء مدن أوروبا وحواضرها كمتابعين لحراكها الحثيث ولكن بعين أخرى مخالفة للعين الغربية، وبتمثلات مغايرة، تنطلق في أحكامها ومواقفها وانطباعاتها من الشرق وإليه تعود. فانجذبوا إلى كل ما بدا غريبا عن أعينهم فوصفوه، دون أن يسهوا عن إرفاقه بانطباعاتهم الذاتية عن معالم المدينة الغربية المغايرة لمعالم مدنهم التي نشأوا فيها. فبعد أن ألفوا مشاهدة معالم مشرقية معلومة: كالمساجد والمدارس والقصور والأسواق والأقواس والمتاجر والأضرحة وغيرها، ها هم في أوروبا واقفين مندهشين لرؤية معالم أخرى، ما جعلهم يلاحظون التجديدات الحاصلة في الهندسة المدنية والأنماط المعمارية.

فتراهم يقفون أمام العمران الأوروبي ويحصون الأعمدة والسواري والأبواب والشرفات والأقبية، والطرقات والجسور والمصانع والمتاجر والمؤسسات التعليمية والدينية، يدقّقون في نوعية المواد المستعملة في البناء والتزويق.

واهتموا أيضًا بحركية المدينة وشوارعها، وأنشطة سكانها المتنوعة وأنساق أعمالهم، وجدولة أوقاتهم في سائر الأيام وأيام العطل والأعياد. فكانت السرديات متشابهة حول ما تمت معاينته في جلّ مدن أوروبا الغربية والوسطى من حيث نوعية المباني وتخطيطها ونمط العيش فيها. ولكن هذا التشابه لم يحجب المكانة المركزية لعاصمتي فرنسا وأنقلترا في النصوص العربية، إذ استأثرتا بالنّصيب الأوفر من الوصف والتدقيق، لذلك رأينا ضرورة التركيز على دراسة الحاضرتين المذكورتين كمثالين معبرين عن تحوّلات المدينة الغربية في القرن التاسع عشر وتناول الإشكاليتين التاليتين: كيف نظر كتّاب الرحلة العربية إلى التصرّف الغربي مع الزمن؟ وكيف استوعبوا الظاهرة العمرانية الأوروبية؟

أولاً: مدينة لندن (حاضرة الغيرية الزمنية)

احتلت لندن مرتبة المدينة الأعظم والأكبر حجما في أوروبا وفي العالم طوال القرن التاسع عشر ديمغرافيًا واقتصاديًا، فقدّر الشدياق – وهو الذي قضى فيها مدة زمنية طويلة – أنّها من أغنى مدن العالم، ذاك ما دعاه لأن يهتم بوصفها، وأن تكون محور اهتمامه في مؤلفه "كشف المخبا". فبادر في البداية بوضع تقديم تاريخي للمدينة – كدأب الرحّالين العرب في السابق في وصف المدن– قبل الغوص في وصف حاضرها. فذكّر بعراقة لندن واسمها القديم لندنيوم، وأرجع تاريخ ظهورها إلى حدود سنة ١١٠٧ ق.م أي قبل بناء روما بحوالي ٣٥٤ سنة، واشتهار أهلها بممارسة التجارة والمبادلات[٢]. وانصب اهتمام الكاتب المصري أحمد زكي[٣] على وصف الموقع الجغرافي للمدينة وشساعتها، فتبيّن له أن لندن ليس مجرد اسم مدينة بل هو اسم "قطر واسع يعسر على الإنسان أن يقول أين مبدؤها وأين منتهاها، فقدّر مساحتها بـ٣٥٠ كيلومترا مربعا من غير ضواحيها وأرباضها، وأن طولها من الشرق إلى الغرب ٢٥ كيلومترا، ومن الشمال إلى الجنوب ٢١ كيلومترا وطول طرقها ١٥٠٠ ميل[٤]. وتنبّه الكاتب لوصف نهر "التاميز"(Tamise) الشهير الذي يشقها إلى شطرين "أحدهما ليس فيه شيء يسر الناظر، فإنه عبارة عن ديّار وطرق وحوانيت، والثاني وهو الذي يقيم فيه الأشراف والأعيان يشتمل على أشياء كثيرة بديعة[٥]".

واشتهرت لندن أيضًا بضخامة الاستهلاك فيها وتطوّر المبادلات التجارية، ما يعكس أهمّيّة الزخم الديمغرافي، إذ تحولت منذ عقود إلى مدينة عالمية استقرت بها اثنيات مختلفة وافدة من جميع جهات أوروبا ومن خارجها، استجابة لحاجتها المطّردة لليد العاملة، فناهز عدد سكانها حوالي أربعة مليون نسمة وفق إحصائيّات أحمد زكي باشا[٦].

بدت لندن مدينة مفعمة بالحياة والنشاط "وفيها من الإقبال على الشؤون واغتنام الفرص ومعرفة قيمة الوقت ما يحير الأفكار ويبهر الأبصار[٧]". وتعزى هذه الحركية حسب ما تفطن إليه أحمد زكي باشا إلى حضور "الشركات والجمعيات وما بينها من المزاحمة الممدوحة والمناظرة المحمودة، هي روح هذه الحركة وأسّ هذا الارتقاء، فمهما نظر الإنسان إلى أي عمل من الأعمال رآه في يد شركة من الشركات وليس للحكومة دخل في شيء ما سوى المراقبة العالية والسيطرة المعنوية التي تجعل الجمهور في أمان من اغتيال هذه الشركات[٨]". كما أثنى الكاتب على احتفاء الأمة الأنقليزية بقيمة العمل والتكسّب، "فهم (الأنقليز) يعتبرون الفقر عيبا بخلاف سائر الأمم ولذلك يشتغلون كلهم مثل النحل ولو كان الرجل منهم ابن غني يملك القناطير المقنطرة فلا بد له من التكسب بعرق جبينه[٩]".

كما بدت لندن لكتّابنا مدينة مفعمة بالحياة وكثيفة الحركة، فسكانها يقطعون يوميا المسافات الطويلة للالتحاق بأعمالهم، ممتطين وسائل نقل متنوّعة كالزوارق البخارية وعربات الأمنيبوس والقطار. ولاستيعاب ما يحدث في مدينة لندن من حركية ونشاط، فقد أحصى أحمد زكي في مدينة لندن " أكثر من ٥٦٨ محطة للسكة الحديدية أقل واحدة منها أكثر من محطة القاهرة الحالية اتساعا وحركة وعملا، ومنها ما يساوي محطة مصر والإسكندرية وطنطا ثلاث مرات في ثلاث

مرات ... وقد يمر في بعضها أكثر من ١٤٠٠ قطار في اليوم من غير احتساب قطارات البضاعة[١٠]".

لندن هي مدينة الأعمال والنشاط الحثيث، وأيضًا هي رمز المدينة النظيفة التي تعنى بتوفير المرافق الصحيّة لسكانها كالمرتفقات والمباول العمومية (دورات مياه عمومية) في جلّ الأماكن والشوارع، والتي كانت محل إعجاب المصري أحمد زكي الذي عاين "في جميع المحاط والمتاحف والآثار العمومية والأسواق المهمة والميادين التي بين الشوارع ... مرتفقات ومباول عمومية بعضها خاص بالنساء والباقي للرّجال وكلها في غاية النظافة ونهاية الاستعداد. وتضاء بالليل بالكهربائية وفيها الماء متساقط بإحكام على الدوام من أحواض ... وكثير من هذه المرتفقات متسع جدا وينزل إليها بدرج لأنها تحت الأرض، وإذا اضطر أحد لقضاء الحاجة ولم يجد المرتفق قريبا منه فله أن يدخل في أي دكان فطاطري (هكذا) ويدفع بنسا واحدا للخادم"[١١].

يقطع مدينة لندن عدد كبير من الشوارع النشيطة، كان قد توقف الشدياق عند ذكر أهمها مثل "الطريق الذي يقال له استراند (Strand) طوله ١٣٦٩ ذراعا وهو أكثر الطرق ملاهي، ثم بيكاديلي (Piccadilly) طوله ١٦٩٤ ذراعا، ثم نيورود (New Road) أي الطريق الجديدة طوله ٥١١٥(ذراع)... ثم نيو بوند ستريت (New Bond Street) ... ثم طرق أخرى حسنة أيضًا ولكنها ليست نظير هذه. وعدد الطرق المبلطة في لندن يبلغ ٥٠٠٠ وتمتد أكثر من ٢٠٠٠ ميل[١٢]". وما ساعد على حيويّة شوارع المدينة ليلا نهارا هو "كثرة الأنوار في الدكاكين والطرق، تكون المدينة في ليل شتاء أدفأ منها في النهار... والغاز في طرق لندرة يوضع في فوانيس على عمد قائمة من حديد، فهي من هذا القبيل أحسن من باريس لأن كثيرا من فوانيس هذه تجعل في الحائط إلا أنه ليس في طرق لندرة شجر ولا محال للقهوة على نسق ما في باريس[١٣]". ويستمر نشاط المدينة وحركيتها الحثيثة على نفس الوتيرة طيلة أيام الأسبوع، ما عدا يوم الأحد الذي يتخذ زمنية مخصوصة. فبعد أن تعوّد الرحّالون العرب في أوطانهم على أنساق أعمال يومية وأسبوعية وفصلية وسنوية مخصوصة وفق رزنامة مضبوطة ومتوارثة، منذ أزمنة ما قبل ظهور الإسلام.

فكيف وجد كتّابنا نسق الأعمال اليومية والأسبوعية عند اللندنيين؟

استرعت وتيرة الأعمال اليومية عند الأنقليز باهتمام رحّالينا، فالأشغال بمدينة لندن وبقية المدن الأخرى تكاد لا تنقطع طيلة أيام الأسبوع، إذ تسير بوتيرة حثيثة، ماعدا يوم الأحد الذي يتفرّد بنسقه المميز. فهو ليس كسائر الأيام الأخرى، إنه يوم عطلة ويوم تفرغ للعبادة، ويوم شؤم عند أحمد زكي، فيبدأ الاستعداد لعطالة يوم الأحد منذ زوال يوم السبت فيقبل الناس على اقتناء حاجياتهم، ذلك أن "انفردت(لندن) عن سائر سكان الأرض بمراعاة الراحة المطلقة في يوم الأحد فهو عندهم يوم مقدس تنقطع فيه الأعمال مرة واحدة، وينقطع الأخذ والعطاء والبيع والشراء حتى فيما يتعلق بالقوت اللازم لحياة النفوس. ومتى أصبح الصباح، رأيت المدينة قفرا بلقعا ليس فيها سوى القليل من رجال الشرطة وبعض نفر منثور في شوارعها. وأما المخازن والأبواب والشبابيك وديار التحف والآثار والتياترات فكلها مغلقة، والعربات بجميع أنواعها يقل وجودها بالكلية، ... وكذلك الكمرك فإنه يحجز البضائع وأمتعة المسافرين الذين يقدمون إلى هذه البلاد في هذا اليوم المشؤوم[١٤]". وبعكس أحمد زكي، فقد بدا يوم الأحد للشدياق –وهو أصيل جبال لبنان الهادئة– يوم المتعة، فيذكر "أن في صباح الأحد في لندرة لذة لا تُقدّر ولا تنظّر بالنسبة إلى نحس الأيام الأخر، وهي قرقعة العجلات وسائر المراكب، فقد كنت أحسب نفسي في صباح كل أحد أني ساكن في الريف، فأما في سائر الأيام فإن توّالي هذه القرقعة داهية من أعظم الدواهي، فمن لم يتعود عليها لن يهنئه نوم ولا قعود ولن يمكنه أن يجمع أفكاره في رأسه[١٥]".

شدّد حكّام بريطانيا على ترسيخ عطلة يوم الأحد وجعله يوم تفرغ من جميع الأشغال بعد وضع قانون سنة١٨٦٠ المانع لجميع الأنشطة في ذلك اليوم بما في ذلك الاحتفالات والمبادلات التجارية. فيوم الأحد هو يوم إقامة الصلوات في مناسبتين، واحدة صباحية تدوم ساعتين، وأخرى مسائية وتدوم ساعة ونصفا حسب ما أكده الشدياق. ولقد استحال حرص أغلب شرائح المجتمع الأنقليزي على أداء صلواتهم – سواء أكان

اعتقادا فيها أو خشيّة سطوة المؤسسة الدينية ومضايقات الفضوليين- بالنسبة إلى الشدياق أمرا لافتا إلى حدّ إثارة السخرية، فقد أورد الكاتب مستملحة مفادها أن أحد سرّاق مدينة لندن كان قد سرق بقرة وتم توقيفه من قبل الشرطة يوم أحد، فقال السارق للشرطي أنه:" لولا حرمة هذا اليوم لما أعياني التملص من يدك".

وعلى عكس عطالة يوم الأحد كيوم مخصوص للعبادات، فإن ليلة السبت كما عاينها أحمد زكي باشا "في جميع أسواق لندرة هي ليلة البهجة والقصوف والفرح وهي أبهج الليالي، أمّا عند العليّة فلعلمهم أن اليوم القابل هو يوم الانقباض فينصبّون فيها إلى اللهو والخلاعة في جميع الأماكن المقصودة، وأمّا عند السفلة والفعلة فلكونهم آخذون أجرتهم في مساء كل سبت، فمتى انصرفوا من المشاغل أقبلوا على الحانات والحوانيت لشراء مؤونة يوم الأحد، فترى جميع الدكاكين غاصة بالرجال والنساء[١٦]. تبدأ احتفالية ليلة السبت بمدن انقلترا واوروبا عموما منذ المساء، إذ أشار ليون فوشي في مؤلفه "دراسات حول أنقلترا " إلى حركية مدينة ليفربول ليلة السبت. فتعلوها الضوضاء والجلبة في جميع أحياء المدينة تعويضا للصمت المطبق الذي يعيشه سكان المدينة طيلة أيام الأسبوع، حينها يكون الجميع منهمكين بأعمالهم ولا يبالون بأي شيء آخر. ففي ليلة السبت يغادر الجميع منازلهم، بمن فيهم الرجال والنساء والأطفال والنشّالون والمومسات، ويتّجهون صوب شوارع المدينة، فمنهم من يصطفّ أمام المسارح ومنهم من يقصد الحانات. وتفضل بعض النسوة الفرجة على الملابس الفاخرة والأنيقة من خلال ما يعرض في الواجهات البلورية. ومنهن من ينشغلن باستخلاص ديون الأسبوع الفائت واقتناء حاجيات الأسبوع القادم (باعتبار أن يوم السبت هو يوم دفع الأجور). ويتوزع المتسكعون والنشّالون وسط المجموعات بحثا عمّا يمكن أن يحصلوا عليه من جيوب السكارى. وتتم هذه الحركية والجلبة الكبرى أمام أعين رجال الشرطة الذين يكثفون من حركتهم لضمان أمن الجميع لكن دون الإفراط في التدخل حتى لا يحدّوا من حرية طالبي السهر والتسليّة. وفي منتصف الليل ومع حلول الساعة الأولى ليوم الأحد، ينفضّ الجميع إلى منازلهم، وتسمع دوي ضربات عصي الشرطة على قارعة الطريق إيذانا بضرورة استخلاص النفقات والمغادرة إلى البيوت[١٧]. كذلك كانت مدينة لندن التي لا تهدأ من فرط الأشغال الحثيثة في النهار وطالبي التسليّة والسهر في الليل، ما استوجب وضع جهاز أمني منظم قادر على تصريف أمور المدينة الأمنية. فقد استرعى انتشار أعوان الشرطة في شوارع المدينة ومحطاتها اهتمام الزوّار العرب فانجذبوا إلى حسن هندامهم وكياستهم في معاملة الناس وتوجيه التائهين وحماية الأملاك وفرض الانضباط ما جعلهم يحظون بالاحترام والتقدير عند الجميع[١٨].

هكذا صوّر الكتّاب العرب نسق الأعمال الأسبوعية واليومية في مدينة لندن، وأشكال حفظ الأمن والساهرين عليه، وهو بدون شك وضع شبيه بما وجد في بقية الحواضر الغربية، كنتيجة لسريان نفس التحوّلات الكبرى التي عرفتها القارة منذ قرون، فعمت غرب أوروبا ووسطها دون العالم العربي، لذلك عدّ ما شاهده رحّالونا من انتظام لمدينة لندن ونسق أعمالها في جانب منه ضمن العجيب والغريب للآخر الغربي الذي سطّر لنفسه منظومة زمنية مخصوصة تستجيب لحاجياته الجديدة.

ثانيًا: مدينة باريس (موطن الغيرية العمرانية)

شغلت مدينة باريس عقول الزوّار العرب وسحرت ألبابهم، فكانت أنموذجًا لتطوّر الظاهرة الحضرية للآخر المتقدم. لذلك مثلت العاصمة الفرنسية المشغل الأبرز في رحلة الطهطاوي وفي كتابه كما دلّ على ذلك عنوان مؤلفه "تخليص الإبريز في تلخيص باريز"، حيث انبرى الكاتب في تعداد محاسن المدينة بوصفها لا عاصمة فرنسا وحسب، بل بوصفها عاصمة كامل أوروبا على غرار مدينة القاهرة المصرية التي عدها أجمل مدن العالم العربي. لقد جعلت الأبهة العمرانية لمدينة باريس فضلاً عن تاريخها المجيد المثخن بالثورات الاجتماعية والسياسية، فضلاً عن الإنجازات العلمية لأن تكون محجة أغلب الرحّالة العرب من قبلهم الأتراك منذ بدايات الاتصال بين الشرق والغرب.

ومثلما طوّع الجغرافيون العرب والمسلمون في الفترات السابقة أقلامهم لوصف المدن والشعوب التي زاروها أو مروا بها، فقد حافظ الطهطاوي على نفس الأسلوب الفني والأدبي لأسلافه في ذكر أخبار باريس ووصفها. بل كان على بينة من صعوبة مهمته، كأول كاتب عربي يزور المدينة وجب عليه التعريف الدقيق والوقوف عند أدقّ التفاصيل، وابتكار المصطلحات الضرورية لوصف مشاهد من الحياة الغربية، - في كل ما يهم "قاعدة حكم الفرنسيين "كما كان يسميها -، بدءا بأصل التسمية وخصائصها الطبيعية، وموقعها على خريطة العالم، وصولا إلى عادات سكانها في المأكل والملبس والمعمار، دون أن يسهى عن ذكر خصائص الحكم والتدبير ومؤسسات التسيير في المملكة.

ركّز الكاتب منذ الصفحات الأولى لمؤلفه على أصل التسمية فذكر: «اعلم أنّ هذه المدينة تسمّى عند الفرنسيس باري، بالباء الفارسية التي تلفظ بين الفاء والباء، ولكن يكتب هذا الاسم باريس، ولا ينطق بالسين أبدا فيه كما هو عادة الفرنساوية من أنهم يكتبون بعض الحروف ولا يلفظون بها أبدا.(١٩)" وأشار المصري إلى معنى التسمية بقوله :"وسميت بذلك لأن طائفة من قدماء الفرنساوية كانت على نهر "السين" تسمّى الباريزيين، ومعناه في اللسان القديم الفرنساوي سكّان الأطراف والحواشي(٢٠)". ثم انتقل الطهطاوي إلى تحديد موقع المدينة من خلال دوائر الطول والعرض أسوة بما كان يفعله من سبقه من الجغرافيين العرب، فهي: «موضوعة في التاسعة والأربعين درجة وخمسين دقيقة من العرض الشمالي، يعني بعيدة عن خط الاستواء جهة الشمال بهذا القدر، وأما طولها فإنه يختلف... فيكون طولها صفر(٢١)". وتطرق الكاتب إلى شرح خصائصها المناخية، فوجد باريس" ليست في غاية الحرارة ولا في غاية البرودة، فإن أقصى درجات الحرّ فيها إحدى وثلاثين درجة ونصف، وهذا نادر، والحرّ الأوسط تسعة وعشرون درجة، وأقصى درجات البرد بها في الغالب اثنا عشر درجة، وندر بلوغه ثمانية عشر، والبرد الأوسط سبع درجات(٢٢)". ولم يغفل الكاتب الحديث عن عنصر مناخي آخر مؤثر في حياة المدينة، وهو المطر وكيفية تطويع هندسة المباني لدفع ضرره. كما لم يحد الطهطاوي بدوره عن الرأي الشائع عند العرب ومن قبلهم الإغريق القائل بتأثير الهواء على مزاج الإنسان وطبعه، فوجد في هواء باريس أقوى برهان على ذلك، "وتغيّر مزاج الهواء والزمن في باريس أمر عجيب، فإنه قد يتغير في اليوم الواحد أو ما بعده، حال الزمن مثلا يكون في الصباح صحو عجيب لا يظن الإنسان تغيّره، فلا يمضي نصف ساعة إلا ويذهب بالكليّة ويخلفه المطر الشديد... وهكذا، فقل أن يأمن الإنسان تغيّر الوقت بهذه البلاد، فمزاجها كمزاج أهلها(٢٣)". ولم يغب عن ذهن الطهطاوي عند وصفه لمكوّنات المشهد الطبيعي الباريسي تلك المقارنة مع ما تختص به القاهرة. فباريس في ذهن الكاتب تضاهي مدينة القاهرة أو تشبهها في عديد المعطيات الطبيعية، خصوصا وأنّ كلتيهما يشقهما نهران كبيران هما السان والنيل، وهي فرصة بالنسبة إلى الكاتب لمفاضلة نيله واعتبار ماءه من أعظم الأدواء(٢٤).

عمل الطهطاوي على الإلمام بكل مكوّنات المشهد الطبيعي والجغرافي لباريس، وعدم إغفال أي معطى قد يسهم في تقريب صورة المدينة إلى ذهن قارئ مؤلفه. ويبدو أنه نجح في هذه المهمة باعتبار أن الكتّاب الذين جاؤوا من بعده واطلّعوا على كتابه، رأوا أنه من غير الضروري تكرار أو إضافة شيء يذكر عمّا ذكره الطهطاوي. فقد أحال أحمد فارس الشدياق في أكثر من موضع في مؤلفه "كشف المخبا" إلى ضرورة العودة إلى "تخليص الإبريز" لمعرفة المعطيات المتعلقة بجغرافية باريس خاصة والمملكة الفرنسية عامة(٢٥). ورغم سخاء الطهطاوي في الإحاطة بالعاصمة الفرنسية من وجهة نظر جغرافية، فقد غاب عنه المعطى التاريخي. لذلك تركز اهتمام الشدياق على إضاءة أهم المراحل التاريخية للمدينة، بدءا من تاريخ بنائها وتطوّر الأحداث السياسية فيها إلى حين وصوله إليها في منتصف القرن التاسع عشر. وعلى الرغم من أهمية ما ذكره، إلا أننا سجلنا قصورا في احترام التسلسل الزمني، خصوصا عند تفصيله لأطوار بناء المدينة وتوسّعها، ولكنه نجح في سرد أهم المحطات الكبرى لتطوّر الظاهرة العمرانية بالمدينة، وتواريخ تشييد معالمها الكبرى، رمز تميّز باريس عن بقية الحواضر الأوروبية.

تنوّعت المعالم العمرانية والمنشآت العمومية في مدينة باريس وتميّزت بفخامتها وانتظامها، وتنوّع وظائفها، فازدانت المدينة بالشوارع الكبرى والساحات العامة والمنتزهات والقصور والكنائس الكبرى والمتاحف والمسارح، التي اتسمت بروعة هندستها، والمزدانة بالرسوم واللوحات الفنية الرائقة والقيّمة، فزادت في قيمتها المعمارية وجمالها.

١/٢-الشوارع والمنتزهات والحدائق العمومية

ازدانت مدينة باريس بالشوارع الفسيحة المبلطة والحدائق العمومية الكبرى والمنتزهات، وان قد أتى الزوّار العرب على ذكر عدد منها، ووقفوا عند وصف بعضها بالتفصيل والإسهاب. ونظرا لكثرتها، فإننا سنتوقف بالدرس على عينة واحدة من تلك الشوارع والساحات العامة والمنتزهات، والتدبّر في الوصف الذي أورده الرحّالون، والتمّعن في الدور الوظيفي "للبولفار Boulevard" وساحة "لاكونكورد Place de la Concorde" وحديقة "شانزليزيه Champs Elysées".

لقد تبيّن للشدياق أفضلية شارع "البولفار Boulevard" الباريسي كأكثر شوارع باريس حيوية ونشاطا. إذ اتسم ذلك الشارع بمكانة هامة في العاصمة الفرنسية ليس فقط لدوره في ربط أجزاء المدينة وتسهيل التواصل بين أحيائها وأطرافها، وإنما لدوره المحوري في استقطاب الحركية التجارية والترفيهية والثقافية، منذ منتصف القرن الثامن عشر. فقد بدا البولفار في عين الشدياق كالآتي: "طريق واسع طويل ممتد يحيط بباريس كالمنطقة للخصر، كلا جانبيه محفوف بالشجر المتوازي الوضع، وبالدكاكين الظريفة، والديّار الشاهقة ومواضع القهوة الأنيقة الحافلة فلا تزال ترى أمامها ألوفا من الكراسي يجلس عليها الرجال والنساء وهناك يقرؤون صحف الأخبار ويتفاوضون في إدارة المصالح والأشغال[٢٦]". وخلافا للمدن العربية التي تشقها الأزقة والطرقات الضيقة، وتحظى بنسق أعمال مخصوص، فتكون حافلة بالأنشطة الحرفية والتجارية طيلة النهار، ثم تأخذ حيويتها بالنكوص والأفول عند المساء، فإن المدن الأوروبية عامة ومدينة باريس خاصة "لا تزال غاصة بالناس إلى نصف الليل. وقد يكون لها رواشن أو مشربيات فيها مقاعد يرى الإنسان منها جميع ما يمر في الطريق، وأكثر الملاهي هناك من جملتها مواضع للغناء واللعب[٢٧]".

يكون "البولفار" هادئا في الصباح، قليل الحركة إلا من جلبة عمال التنظيف الذين يتكفلون بتنظيف الطرق بالكنس والرش قائمون بذلك ليلاً نهارًا[٢٨]، ثم يستعيد صخبه في المساء، ليبلغ ذروته عند الليل. فيكون وجهة شرائح اجتماعية مختلفة للنزهة أو لقضاء الحاجات. فهو المكان الأفضل الذي تعقد فيه الصفقات، وتقام فيه العروض الفرجوية، ويقصده طالبو السهر والمتعة.

ومن الأماكن العامة الأخرى التي يقصدها الباريسيون للترفيه نجد الساحات الكبرى، فتوقّف الشدياق عند وصف ساحة لاكنكورد ذكر: "وهي بين الغيضة المذكورة "شانزليزيه Champs Elysées" وبين حديقة "التولري Tuileries"، يجوز الناس من هذه إلى تلك ومن تلك إلى هذه. وفي هذه الساحة حوضان كبيران وسع كل منهما خمسون قدما وفيها تماثيل من نحاس تقذف بالماء صعدا فيقع على شبه جرن عليه تماثيل أربعة أولاد وبطة يخرج الماء من أفواهها فيلتقي كلا المائين وينحدران إلى الحوض[٢٩]". ولئن برع الفرنسيون في العناية بالحدائق وتجميلها بلوحات فنية متميزة، إلا أن ذلك لم يعفهم من اللجوء إلى اللمسة الفنية الشرقية، فالشرق هو موطن ولادة الفنون والإحساس المرهف والراقي. لذلك فجمال المدن الغربية لا يمكنه أن يكتمل إلا بإضافة الرموز الفنية الشرقية، مثل مسلة كيلوبترا وهي عبارة عن عمود "جلب من مصر عليه حروف بلسان قدماء مصر... وكانت إحدى اثنتين، جاد بهما محمد علي باشا على دولة فرنسا تذكارا لألفتهما ومودتهما[٣٠]". ففي تلك الحديقة وفق وصف الطهطاوي تجد "شيء من الملاهي لا يمكن حصره، وسائر أشجار هذا البستان متصافة متوازية بعضها مع بعض، رتّبت بحيث أنه يوجد مدخل من كل الجهات... وهذه الحديقة يتّصل أحد جوانبها بنهر السين... وفيها كثير من القهاوي "والرسطورانات" يعني بيوت الأكل، وفيها سائر أنواع الطعام والشراب، وهي مجمع الأحباب والأكابر، وبها كثير من المرايح للخيل. ويدخل فيها الأكابر بالعربات المزيّنة، وفيها عدّة آلاف من الكراسي

بالأجرة يجلس عليها في زمن الربيع نهارا وفي الصيف ليلاً[٣١]".

على العموم أولت باريس مثل سائر الحواضر والمدن الأوروبية مكانة قصوى للعناية بالمنتزهات والساحات العامة والشوارع. فهي لم تكن مجرد فضاءات للزينة أو مساحات خضراء جعلت بغاية التصدي لمخاطر التلوث البيئي جراء إفرازات المصانع التي استقرت بضواحي المدينة. وإنما أنيطت بها أيضًا وظيفة احتضان الزخم البشري وطالبي التنزه بعد فراغهم من أشغالهم، وحاجة الجماهير الباريسية إلى أماكن مهيأة لتوفير المناخات الملائمة للترفيه، توازيا مع التحوّلات الاجتماعية الكبرى جراء الثورة الصناعية. فقد أسهمت الحركات النقابية والعمّالية التي نشطت في نهاية القرن التاسع عشر بدورها في تحقيق مكاسب لفائدة العمّال، التي سمحت بتخليص شرائح عمّالية واسعة من ربقة استعمار الآلة البخارية والمصانع. فلم يعد وجود العامل في المدينة يقتصر على القيام بأشغال المصنع فحسب، بل ظهرت تصورات وليدة جعلت الترفيه يرتقي إلى مرتبة الحاجة، تشترك فيه كل الفئات والطبقات الاجتماعية، وأضحت أوقات التسلية تحتل موقعها في جدول أوقات اليومي لسكان المدينة عموما. فقد تزايدت أعداد فضاءات التسلية والترويح عن النفس وكسر الرتابة وامتصاص الإجهاد اليومي، فانتشرت الحانات والمقاهي ودور القمار والدعارة التي تزايدت أعدادها في كبرى الشوارع وعلى أطراف المدينة.

٢/٢-القصور والكنائس والمتاحف

عجّت نصوص رحّالينا بوصف مختلف المنشآت العمرانية الحضرية الأوروبية التي احتلت مواقع بارزة بقلب المدينة، عاكسة ثراء المخزون العمراني الغربي. فقد عدّد الرحّالة العرب أمثلة من تلك المنشآت ووصفوها بدقة متناهية، فوجدنا اهتماما بوصف: المسارح والمكتبات العامة أو "الكتبخانات"، ودور الطباعة والمتاحف وحدائق الحيوانات أو ما سمي بـ"جنان الوحوش" والمدافن والمقابر والأعمدة والأبواب وأقواس النصر والمدارس والجامعات والكنائس ودور العبادة وغيرها. ولاحظنا أيضًا انشداد كل كاتب إلى منشآت دون أخرى، ولتكون دراستنا إجرائية، خيّرنا التركيز على ثلاثة أصناف من المنشآت العمرانية بمدينة باريس التي استقطبت اهتمام رحّالينا وشكّلت أحد أبرز مواطن التقاطعات في مدوناتهم وهي: القصور والكنائس والمتاحف.

وُسمت باريس بـ "مدينة القصور" على حدّ تعبير معظم الزوّار العرب، فحيثما قلّب الإنسان ناظره رأى قصرا شاهقا أو بنيانا شامخا، وإتقانا زائدا على حدّ تعبير أحمد زكي. فقد اضطلعت تلك المعالم الضخمة بأدوار عديدة منها الترفيهي،: "كقصر التولري (وما بقي) منه بعد الحريق الذي التهمه أثناء ثورة "الكومون" في شهر ماي سنة ١٨٧١، وقد أقيمت مكانه الآن حديقة أنيقة مزدانة بأنواع الأزهار تتخللها تماثيل رمزية وفساق وتدفع الماء إلى حيضان بهيجة تسر الناظرين[٣٢]"، ومنها المالي مثل "قصر البورصة فهو على شكل معبد يوناني بما في واجهته وحوله وفي داخله من السواري والأساطين، وطوله ٦٩ مترا وعرضه ٤١ وفي أركانه من الخارج تماثيل أربعة: للتجارة والعدالة القنصلية والصناعة والزراعة، وفي داخله قاعة كبيرة للعمليات المالية، تسع ألفي شخص وعلى جدرانها تصاوير بالغة في الإتقان.[٣٣]"، ومنها الخيري كـ"قصر الأنفاليد Les invalides"(العساكر السقط كما عرّفهم الطهطاوي)، فقد شيّده الملك لويس الرابع عشر في سنة ١٦٧٠، فإن هذا الملك العظيم أراد أن يضمن حياة طيبة للعساكر الذين تبتر بعض أعضائهم أو تصيبهم بعض العاهات ولا يكون لهم وسيلة للعيش[٣٤]". ومنها السياسي كـ"قصر لكسمبورغ وهو الآن مستقر لمجلس السناتو (مجلس شيوخ فرنسا)، أمرت بتشييده ماري دو مدسيس زوجة هنري الرابع على مثال القصر الذي تربت فيه في فلورنسا، ... وفيه مكتبة تحتوي على أكثر من ٥٠,٠٠٠ مجلدا وفوقها قبة مغشاة بأشكال ناضرة فاخرة. واتخذ نواب المملكة الفرنسية من قصر بوربون مقرا لهم وله واجهتان إحداهما تطل على نهر السين والأخرى على ميدان باسم القصر، والأولى هي الواجهة الأصلية وفوق عمدانها نقوش ورسوم تمثل فرنسا وفي يدها الدستور وحواليها تماثيل الحرية والسلام والحرب والفنون والفصاحة والصناعة والتجارة، وقاعة الجلسات كلها من المرمر وحولها عمدان منضودة[٣٥]". ومنها الاقتصادي

كـ"قصر الصناعة فهو معد للمعارض السنوية والفصلية، أقيم في سنة ١٨٥٥ بمناسبة المعرض العام من مال شركة مؤلفة من كثير من المساهمين ثم اشترته الدولة... وعلى بابه تمثال كبير يمثل فرنسا وهي توزّع أكاليل الفخار من الذهب النضار على الصناعة والفنون وهما جالستان تحت أقدامها، وعلى الجدران المحيطة بالقصر أسماء الذين برعوا في العلوم والفنون والصناعة[٣٦]". ويبقى قصر "اللوفر" من أبهى القصور الباريسية وأفخمها، إذ كان المكان المفضل لإقامة لملوك وحكّام فرنسا[٣٧].

اضطلعت القصور الباريسية بأدوار مهمة ومتنوعة كنا أشرنا إليها سالفا، ومثلت في نفس الوقت رموزا معمارية استوعبت مؤثرات فنية يونانية قديمة ورومانية وقوطية، فكانت بمثابة إعلان الثقافة الفرنسية الحديثة لانغراسها في ثقافات أوروبية عريقة ضاربة في التاريخ، مثلما ألمح إلى ذلك معمار الكنائس. حيث تميزت الكنائس والمعالم الدينية عموما، بوفرتها في العاصمة الفرنسية رغم الاتجاه العام نحو العلمنة منذ أحداث الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩، إذ وجد بمدينة باريس سبعون كنيسة وفق إحصاء أحمد زكي، وهي متشابهة من حيث الضخامة والهندسة والبناء والتزويق والتأثيث، خضع مجملها لوصف كتّابنا واهتمامهم، ومنها كنيسة "البيعة المقدسة" وكنيسة "سنت أوستاش" وكنيسة سنت جرمان لوكسروا" وكنيسة "سان لويس" وكنيسة "البانتيون"، ولكن تبقى كنيسة "نوتردام" الكنيسة الأكثر جاذبية عند أحمد زكي، فقد: " كان البدء في بنايتها سنة ١١٦٥[٣٨] ثم توالى عليها التدمير والترميم والتكميل والتحويل والتبديل حتى استقرت على ما هي عليه الآن منذ سنة ١٨٤٥. وطولها ١٣٣ متر وعرضها ٤٨ وارتفاعها ٣٣,٧٧ مترا في المتوسط، ولم يحصل تدشينها إلا في سنة ١٨٦٤ وهي من أجمل العمائر التي في فرنسا على الطراز القوطي المتفرّد بالشكل البيضاوي، ويحف بواجهتها برجان ضخمان وفيها كثير من تماثيل القديسين والقديسات وغيرهم وملوك وأمراء "[٣٩]. وقد تميز هذا المعلم بزخرفة الجدران الداخلية التي كانت متشابهة إلى حد كبير مع الأنماط الفنية المشرقية، حيث صممت أشغالها على" الخشب تبهر الأنظار خصوصا التراكيب والترابيع المعروفة بالعربية التي هي عبارة عن خطوط مشتبكة متداخلة في بعضها على طريقة أهل المشرق والأندلس[٤٠]". ولقد اضطلعت تلك العمارة الدينية بأدوار اجتماعية وثقافية مختلفة، فعلاوة على الصلاة فإن الكنائس الكبرى في أوروبا - وعلى خلاف مساجد المسلمين وجوامعهم التي ينهى فيها عن دفن الموتى- قد احتضنت رفاة مشاهير العلماء والسياسيين والقادة العسكريين، ففي" كنيسة "سان أوستاش" في باريس دفن بها "كثير من مشاهير الفرنساوية مثل كولبير وزير لويز الرابع عشر والقصصي لافونتين الطائر الصيت المخلد الذكر وغيرهما من كبراء رجال السيف والقلم والحل والعقد والأدب والحسب"[٤١].

تميّزت الذهنية الأوروبية عامة والفرنسية خاصة بسعيها إلى حفظ الذاكرة الجماعية والاحتفاء برموزها، والاجتهاد في تخصيص فضاءات مهيأة لحفظ مختلف الإبداعات والفنون المحلية والعالمية، وعرضها للناس، وهي ذهنية لم يعهدها الرحّالة العرب في بلدانهم. فمن طبع العرب إجلال تاريخهم الذاتي ورموزهم وأبطالهم، وهو ما يظهر في تواتر أخبار الأجداد والأسلاف في الحكاية والقص، ولكنهم يتوجّسون تجسيده، بمعنى أنهم لم يتعودوا مشاهدة مكونات المتاحف، ما يعلل انبهارهم بمحتوياتها، وخصوصًا المتاحف الفرنسية والتي حوت آثارا ومحتويات أوروبية وحتى شرقيّة. ولقد توقّف كتابنا عند ضخامة تلك المعالم وزينتها بمختلف الرسوم والتحف والتماثيل التي حملت بصمات عديد الرسامين الفرنسيين أو الأجانب المشهود لهم بالكفاءة في ميدان الرسم أو النحت، ممّا ينبئ بأهميتها وأدوارها التثقيفية في نظر الحكّام الغربيين والنخب العالمة.

تنوّعت أصناف المتاحف وفق تخصصات مدروسة، وكان أحمد زكي قد خصّها بوصف مستفيض وذكر منها: متحف "لكسمبورغ Musée du Luxembourg" ومتحف "دار كلوني "La maison de Cluny و"قصر الحمامات "Le château des Bains"، ومتحف "الآلات والفنون الصناعية "Musée des Arts et des Métiers"، وغيرها من المتاحف التي اختصت في فنون وعلوم شتى[٤٢]. وكان "اللوفر "Louvre من أبرز المتاحف التي

حظيت باهتمام أحمد زكي الذي رأى فيه الأحق بالوصف والتعريف، إذ "يحتوي على أكمل مجموعة في العالم من حيث الفنون الصناعية. وقد كان إنشاؤه في قصر اللوفر في سنة ١٧٩١ بأمر من الجمعية الأهلية فجعلوه مقرا لجميع الأعمال الغريبة التي كانت متفرقة في قصور الملوك. ثم جاء أساتذة الفنون المتقنين (الصواب المتقنون) وحلّوه برسوماتهم ونقوشهم، وكثر المتبرعون بفرائد الصور وذخائر الأشكال حتى أصبح من أكمل وأجمل متاحف الدنيا"(٤٣).

خلّدت المتاحف الباريسية مجمل الأعمال البشرية الخارقة على مر السنين، وأبرز الأحداث المهمة التي جدت في العالم وكان لها تأثير مباشر في توجيه تاريخ الشعوب. فضم "اللوفر" في قاعاته العديدة كما شاهده أحمد زكي "أواني الفخار وألواح الرسم والتصوير مما وراء العقول، ولا تسلني الآن عما فيه من مخلفات قدماء المصريين والرومانيين والأشوريين والبابليين وغيرهم من أمم السلف ... وفي الدور الثاني منه متحف للبحرية فيه صور المراكب وجميع آلات البحر وأدواته عند جميع الأمم وفيه خريطة كبيرة مجسمة من الجبس تمثل قنال السويس وأعماله ومدائنه أهداها له دولسبس وفيه متحف صيني، أمّا أثمان الأعمال التي فيه وزخرفة القصر فهي من قبيل ما ورد في ألف ليلة وليلة"(٤٤).

لقد عاينا في عروضنا السابقة مدى إطناب كتّابنا في وصف المنشآت العمرانية الكبرى لمدينة باريس والمدن الأوروبية عامة، فشملت جلّ المرافق الحياتية: من جسور وكنائس ومصانع وقصور ومتاحف ومسارح ومنتزهات وحدائق وشوارع وغيرها من العلامات الدالة على التقدم العمراني وازدهاره بأوروبا الغربية، تزامنا مع واقعة التمدّد الأوروبي ونهضته الاقتصادية. ولكن غاب عن السفراء العرب ذكر مساكن الفقراء والعمال والنازحين وضعاف الحال وأحيائهم، التي احتلت بدورها قلب المدن والحواضر الأوروبية، غير بعيدة عن المنشآت العمرانية الكبرى. فبعكس المدوّنات العربية، لم تخل المؤلفات الأوروبية التي اهتمت بالمواضيع العمرانية أو بدراسة الحواضر الغربية من ذكر للأكواخ والأحياء القصديرية، إذ كانت محل جدل بين من دعا إلى إزالتها لإنقاذ جمال المدينة والحفاظ على تناسق معمارها التليد، وبين من طالب بإعداد أماكن مهيأة لاحتضان العمال والفئات الفقيرة قبل التفكير في جمالية المدينة. إلا أن هذه المسألة كانت غائبة تماما في مؤلفات رحّالينا، ولا يمكن أن نفهم ذلك التجاهل إلا بطرح إحدى الفرضيتين: أولاهما ترجعه إلى انتماء جلّ الرحّالة العرب إلى "فئة النخب" أو الأعيان، وعليه فهم لم يكونوا مهتمين لأمر الفئات التي يعتبرونها من "الرعاع" أو من "العامة" ووسموها بـ"الأوباش"، إذ أبدى الشدياق وأحمد زكي في أكثر من موضع امتعاضهما من ارتياد هؤلاء "الرعاع" لأماكن يقصدها "عليّة القوم" من الأوروبيين إيمانا منهما بضرورة التمييز الطبقي. وتصب الفرضية الثانية في هوس الرحّالين العرب بتقدم الآخر وتفوّقه في عدد من المجالات والفنون، وعليه فإن ذلك الهوس جعلهم غير مهتمين إلا بمواطن قوة الآخر دون الالتفات إلى ما سواه.

خَاتِمَةٌ

تتفق الدراسات التي اهتمت بمقاربة نصوص الرحلة العربية إلى أوروبا في القرن التاسع عشر على أهمية تلك المدونات في تصوير مختلف المشاهد الثقافية للغرب الناهض والمتمدّد، حاملة لرؤى مختلفة من حيث أولوية دواعي نهضة الآخر ومظاهرها وسبل النهوض الممكنة في أوطانهم. وفي خضم عنايتهم بدراسة الغرب حازت المدن الأوروبية على مكانة محورية في كتابات الموفدين العرب، وفيها تشابهت -وفق ما تبينه كتّاب الرحلة العربية -جدولة زمنها الأسبوعي بتخصيص أغلب أيامه للعمل والسعي وراء تحصيل القوت، وجعل يوم الأحد للعبادة عند البعض والإقبال على الترفيه عند البعض الآخر. ولقد وجد أحمد زكي باشا في تلك الزمنية سببا أساسيا لنجابة الأمة الأنقليزية في العالم على اعتبار احترامها للوقت وحسن استغلاله في قضاء أمور جدّية، منددا في ذات الوقت بكسالة جمهور كبير من الشعب المصري ورأى في ذلك السبب الأصلي لتخلف موطنه. وعلى خلاف موقف المصري أحمد زكي، فقد احتج أحمد فارس الشدياق على مبالغة الأنقليز واجتهادهم في استغلال كامل وقتهم وتخصيصه للعمل والتكّسب دون سواهما، مثلما كان الحال في أحياء السيتي بلندن

حيث لا يتوقف مرتادوها عن العمل ولا يتركون أدني وقت للراحة والركون إلى الهدوء.

ثم انتبه الكتّاب العرب للحديث عن غيرية ثانية كانوا قد عاينوها في المدن الغربية، تتعلق بتخطيط المدينة الأوروبية وهندستها المعمارية والتنافس بينها لأجل إنشاء معالم عمرانية، تترجم ميل تلك الثقافات إلى التعبير عن انغراسها في تاريخها الإغريقي – الروماني. فقدت تمركزت في وسط المدينة المؤسسات الحيويّة المدنية والدينية والثقافية والتجارية، وتوزعت الأحياء السكنية المنتظمة بجوار الشوارع الفسيحة، وانتصبت في الضواحي وعلى أطراف المدينة المنشآت الصناعية القديمة خصوصا تلك التي اختصت بصناعة النسيج والتعدين، والمشغلة لآلاف العمال الوافدين من الأرياف والأقاليم المجاورة، كان له أثره في ظهور تحدّيات جدّية وأيضًا سلوكات وظواهر اجتماعية غريبة. فقد كانت المدينة الأوروبية كما رآها كتّابنا مرآة عاكسة لاكتمال النهضة التي ظهرت بالقارة منذ قرون، وهي أيضًا تعبير مباشر عن الحركة الاندفاعية للثقافة الغربية، التي وظفت كل الوسائل والأساليب لاستجلاب المواد والتحف وبعض قطع الأثاث من وراء البحار والمحيطات، لأجل اكتمال عمارة مدنها وزينتها من خلال إنشاء المتاحف والمعارض العالمية.

لقد دفع بهرج المدينة الغربية وانتظام معمارها وحيويتها الاقتصادية والاجتماعية وبانتظامها، ونجاعتها في تسهيل حياة ساكنيها بكتّاب الرحلة العربية إلى الانبهار بها. فبفضل استخدام وسائل نقل حديثة، أصبح لسكان الحواضر الوسائل الكفيلة لمقارعة المسافة والزمن. ولقد تضخم ذلك الإعجاب عندما انتبهوا إلى وجود مؤسسات خيرية رسمية وتطوّعية، تسعى إلى توفير الملجأ الآمن لطالبي المساعدة وإسعاف المهمشين والمرضى.

فرغم كل محاسن المدينة الغربية كما تم ذكرها وتعدادها في مؤلفات الرحلة العربية، ولأن إصدار الأحكام في شأن المخالف ضرورة في زمن المواجهة على حد تعبير المفكر سعيد بنسعيد العلوي، فإن المدينة الأوروبية "العظيمة والبارة بأهلها" لا يمكنها أن تظفر برضاء تام من لدن السفراء والكتّاب العرب. فمدينة "فالتة" المالطية وباريس ولندن وغيرها من مدن أوروبا هي أيضًا مدن اللهو والمجون والعربدة والفحش وموطن الدعارة والمهن المخلة بالشرف، وسكانها في مجملهم يفتقدون لقيم المروءة وبعيدون كل البعد عن كرم العرب وأشكال الاحتفاء بالضيف وعابري السبيل. فباريس التي طالما عدد الطهطاوي محاسنها وتطورها فهي أيضًا مدينة "غلاء الأسعار والكفر"، والباريسيون و إن كانوا يعلنون ولاءهم للديانة النصرانية إلا أن "الفرنساوية على الإطلاق ليس لهم من دين النصرانية غير الاسم، فهم داخلون في اسم الكتابيين فلا يعتنون بما حرّمه دينهم أو أوجبه أو نحو ذلك ... ويقال إنّ غالب ممالك الإفرنج مثل باريس في مادة الأديان"[٤٥]. وحتى معارضهم الفنية التي عدت مفخرة المدن الغربية ومحل منافسة بينها كما صوّرها محمد السنوسي، فهي ليست إلا "صور اللواطة الكثير قبّحهم الله فيما صنعوا، وذلك مصداق سوء عادة أهل بومباي التي غضب الله عليها فأصابهم بما يستحقون، وما ربّك بظلاّم للعبيد"[٤٦].

في مجمل القول، إنّ توصيف المدينة الأوروبية وتقييمها من قبل الكتّاب العرب، قد تم من خلال منظارين: منظار راهني اهتم بمدى تطوّر المدينة الغربية ومجمل التحولات التي ألمت بها، جراء تداعيات الثورة الصناعية، واستفادة المدينة الغربية من التقنيات العصرية واستخدامها في قطاعات النقل لتكون أكثر فاعلية ومستجيبة لحاجيات سكانها. ولكن هذا المنظور لم يعطل في أذهان كتّاب الرحلة العربية المنظور الثاني المتأصّل والمنغرس في الذهنية المشرقية منذ قرون، والّذي يعتمد تقسيم العالم إلى دارين: "دار الإسلام" و"دار الكفر"، مع أفضلية مطلقة صالحة لكل الأزمان للعالم الشرقي. ولقد تم الاتفاق على مفاضلة الشرق رغم الاعتراف الصريح بالفجوة الواسعة التي كانت تفصل العالمين وفي صالح أوروبا القوية، فإن السياقات العالمية الجديدة قد ألقت بظلالها على الكتابات العربية خاصة بعد أن أعلنت أوروبا حركتها التوسعية في العالم محرضة، بذلك لإعادة إحياء التمثلات الشرقية القديمة حول آخرها.

الاحالات المرجعية:

(١) مثلت الظاهرة الحضرية الأوروبية من المسائل الجالبة للاهتمام في عدة تخصصات ومن المهتمين بهذا الموضوع يمكن أن نذكر كلاّ من:ألكسيس طوكفيل (١٨٠٥ -١٨٥٩) Alexis Tocqueville وهو فيلسوف ورجل سياسة ومؤرخ كان من المبشّرين الأوائل في فرنسا بعلم الاجتماع، زار عديد المدن الأوروبية وكانت له عديد الملاحظات حولها. وليون فوشي(١٨٠٣ - ١٨٥٤)Léon Faucher صحفي ورجل اقتصاد وسياسي شغل منصب وزير داخلية فرنسا سنة ١٨٥١. وفريدريك أنقلز (١٨٢٠ - ١٨٩٥) Friedrich Engelsفيلسوف ومنظر اشتراكي ألماني.

(٢) الشدياق (أحمد)، **كشف المخبا عن فنون أوروبا**، تقديم عصمت نصّار، دار الكتاب المصري، القاهرة ٢٠١٢، ص ٢٩.

(٣) زار الكاتب المدينة سنة ١٨٩٢

(٤) زكي (أحمد)، **السفر إلى المؤتمر**، تحقيق أيمن فؤاد سيد، الدار المصرية اللبنانية، ٢٠٠٠.ص ١٢١.

(٥) الشدياق (أحمد فارس)، **كشف المخبا عن فنون أوروبا**، م س، ص ٢٩٤.

(٦) زكي (أحمد)، **السفر إلى المؤتمر**، م س، ص ١٢١.

(٧) نفسه، ص ١١٣.

(٨) نفسه، ص ١١٦.

(٩) نفسه، ص١١٧.

(١٠) نفسه، ص١٢٥.

(١١) نفسه، ص ١٦٥.

(١٢) الشدياق (أحمد فارس)، **كشف المخبا**، م س، ص ٣٤٥.

(١٣) نفسه، ص ٣٤٥ و٣٤٦.

(١٤) زكي (أحمد)، **السفر إلى المؤتمر**، م س، من ص ١٤٠ إلى ١٤٢.

(١٥) الشدياق (أحمد فارس)، **كشف المخبا عن فنون أوروبا**، م س، ص ٢١.

(١٦) زكي (أحمد)، **السفر إلى المؤتمر**، م س، ص ١٤٥.

(17) Léon Faucher, *Etudes sur l'Angleterre*, Paris, 1856, T I. P196.

(١٨) زكي (أحمد)، **السفر إلى المؤتمر**، م س، ص ١١٤.

(١٩) الطهطاوي (رفاعة رافع)، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، الدار العربية للكتاب، تونس ١٩٩١، ص ٧٨.

(٢٠) نفسه، ص٧٤.

(٢١) نفسه ونفس الصفحة.

(٢٢) نفسه، ص ٧٧.

(٢٣) الطهطاوي (رفاعة رافع)، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، م س، ص٧٧..

(٢٤) نفسه، ص ٨١.

(٢٥) الشدياق (أحمد فارس)، **كشف المخبا عن فنون أوروبا**، م س، ص٢٢٢.

(٢٦) الشدياق (أحمد فارس)، **كشف المخبا عن فنون أوروبا**، م س، ص٢٣٨.

(٢٧) نفسه، ص ٢٣٨ و٢٣٩.

(٢٨) الجعايدي السلوي (إدريس بن عبد القادر)، **إتحاف الأخيار بغرائب الأخبار**، تحقيق عز المغرب معنينو، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبو ظبي، ٢٠٠٤، ص٢٠١.

(٢٩) الشدياق (أحمد فارس)، **كشف المخبا عن فنون أوروبا**، م س، ص ٢٤.

(٣٠) نفسه، ص ٢٤.

(٣١) الطهطاوي (رفاعة رافع)، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، م س، ص ١٥٠ و١٥١.

(٣٢) زكي (أحمد)، **السفر إلى المؤتمر**، م س، ص ٢٥٦.

(٣٣) نفسه، ص ٢٥٨.

(٣٤) نفسه، ص ٢٥٩.

(٣٥) نفسه، ص ٢٦٧.

(٣٦) نفسه، ص ٢٦٨.

(٣٧) خص أحمد زكي باشا قصر اللوفر بشرح مطول متوقفا عند أهم الأحداث التاريخية التي جدت بالقصر وكذلك أهم مراحل بنائه وخصوصياته المعمارية، يمكن العودة إلى المصدر ص٢٥٧ و٢٥٨.

(٣٨) نلاحظ اختلاف بعض التفاصيل بين الكتّاب العرب، والذي نعزوه إلى اختلاف المصادر المعتمدة واختلاف الروايات. وهنا اختلف أحمد زكي مع الشدياق في تحديد تاريخ بناء الكنيسة. وتذكر عدة مراجع أن البناء الفعلي لكنيسة نوتردام قد انطلق سنة ١١٦٣. ويمكن العودة إلى: Alain Erlande-Brandenburg, *Notre-Dame de Paris*, Éditions Nathan/C.N.M.H.S., Paris 1991.

(٣٩) زكي (أحمد)، **السفر إلى المؤتمر**، م س، ص ٢٨٤ و٢٨٥.

(٤٠) نفسه، ص٢٨٢.

(٤١) نفسه، ص٢٨٩.

(٤٢) انظر "**السفر إلى المؤتمر**"، من الصفحة ٢٤٢ إلى ٢٥٥.

(٤٣) زكي (أحمد)، **السفر إلى المؤتمر**، م س، ص ٢٤٢ و٢٤٣.

(٤٤) نفسه، ص ٢٤٣ و٢٤٤.

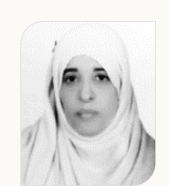
(٤٥) الطهطاوي (رفاعة رافع)، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، م س، ص١٨٥.

(٤٦) السنوسي (محمد)، **الرحلة الحجازية**، تحقيق علي الشنوفي، الشركة التونسية للتوزيع، تونس ١٩٧٦، ص١١٤.

دراسات

ISSN: 2090 – 0449 Online
ARCIF Arab Citation and Impact Factor, [Q3].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.43].

القات في اليمن (١٧٦٢ – ١٩٦٢م)
نماذج من كتب الرحلات العربية والمعرّبة



أ.م.د. أمة الغفور عبد الرحمن الأمير
قسم التاريخ والعلاقات الدولية
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة صنعاء – الجمهورية اليمنية

مُلَخّص

ليس ثمة خطر محدق، أجمع عليه معظم الكتاب والباحثين، يهدد حاضر ومستقبل المجتمع اليمني مثل ظاهرة تعاطي القات. تلك الظاهرة التي غدت بالتقادم ما يشبه داءً عضالاً عصي على الاستشفاء والإقلاع، حيث تحولت مع مرور الزمن من مجرد نبتة تُمضغ بقصد الراحة وحفز الطاقات، إلى ظاهرة اجتماعية متجذرة لها ما لها وعليها ما عليها. وهذا البحث سوف يتناول بمنهجية علمية موضوع ظاهرة تعاطي القات في المجتمع اليمني في التاريخ الحديث والمعاصر وكيف كتب عنه العديد من الرحالة الذين سمحت لهم الظروف زيارة اليمن خلال تلك الفترة (١٧٦٢-١٩٦٢م)، معتمدًا على إثارة جملة من التساؤلات الإشكالية التي سوف يحاول الإجابة الموضوعية عليها من خلال ما توفر من مادة علمية متاحة. مثل: كيف دخلت نبتة القات إلى اليمن؟ كيف نظر إليها الرحالة من مختلف الجنسيات؟ وكيف تعاطى معها المجتمع اليمني حتى أصبحت عادة اجتماعية تقليدية اعتاد عليها الناس منذ دهر؟ وغيرها من الأسئلة الإشكالية التي سوف يجيب عليها تباعًا. كما يتطرق الى تقديم حصر تاريخي لوجهات نظر الرحالة منذ وقت مبكر من تاريخ اليمن الحديث والمعاصر في وصفهم لشجرة القات وتاريخ انتشارها وطبيعة استعمالها في تلك الحقب الزمنية، والتطور الذي طرأ على نماذج استخدامه وإساءة استعماله في الوقت الحاضر، وكذلك الآثار والجوانب السلبية للقات من وجهة نظر الرحالة وبحسب التسلسل التاريخي والزمني. يتكون البحث، إلى جانب المقدمة والخاتمة، من عدة نماذج لكتابات الرحالة الذين تناولوا موضوع القات، ووردت كشذرات بين السطور في بعض المصادر التاريخية الحديثة والمعاصرة.

بيانات الدراسة:

تاريخ استلام البحث:	٠٤	أبريل	٢٠٢٣
تاريخ قبـول النشـر:	١٠	مايو	٢٠٢٣

كلمات مفتاحية:

القات؛ اليمن؛ كتب الرحلات؛ العربية والمعربة؛ الأضرار

معرِّف الوثيقة الرقمي: 10.21608/KAN.2023.333031 

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

أمة الغفور عبد الرحمن الأمير. "القات في اليمن (١٧٦٢-١٩٦٢م) نماذج من كتب الرحلات العربية والمعربة".- دورية كان التاريخية.- السنة السادسة عشرة- العدد الستون؛ يونيو ٢٠٢٣. ص ١٤٦ – ١٦٤.

Corresponding author: amat.alghafor.alamer@gmail.com
Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com
Egyptian Knowledge Bank: https://kan.journals.ekb.eg
Twitter: http://twitter.com/kanhistorique
Facebook Page: https://www.facebook.com/historicalkan
Facebook Group: https://www.facebook.com/groups/kanhistorique

مُقدِّمَةُ

يجمع معظم الباحثين والمؤرخين والكتاب على أن موطن شجرة القات الأصلي هو الحبشة، وعلى مدى التاريخ تناولها بالكتابة والوصف والتحليل كثير من الرحالة الأجانب والعرب، ولاسيما من زار اليمن في فترات تاريخية سابقة، وفي الوقت الحاضر بدأ الاهتمام العالمي بالقات دراسة وتحليلا وندوات علمية كون هذه الشجرة ضارة بالإنسان اليمني صحيا واقتصاديا واجتماعيا، ويشير بعض المؤرخين والكتاب بأن شجرة القات كانت معروفة منذ العصور القديمة، بينما يرجح كثير من المؤرخين أن القات ظهر في اليمن بشكل عام ما بين القرن الحادي عشر والقرن السادس عشر الميلادي . وأصبحت عادة مضغه (تخزينه في الفم) مشهورة في اليمن. ثمة دراسات سابقة تناولت موضوع القات، إما بتناوله صحفية/ ريبورتاجية أو إشارات ضمنية أو جزئية في عديد من الدراسات والأبحاث غير المتخصصة. الخ. لكن هذا البحث نزعم أنه قد اعتمد المنهجية العلمية وتناول الموضوع من زاوية سوسيوتاريخية.

مشكلة البحث:

يحاول البحث الإجابة الموضوعية على التساؤلات الإشكالية التالية: ما هو القات؟ متى بدأت زراعته في اليمن؟ هل هو محرم دينيا أم أن تعاطيه مجرد عادة تقليدية اعتاد عليها اليمنيون منذ القدم؟ ماهي وجهات نظر الرحالة حول القات؟ وكيفية قراءتهم حول تعاطيه؟ ومن ثم الرحالة الذين تناولوه وما انطباعاتهم عنه؟ ماهي الآثار والجوانب السلبية للقات من وجهة نظر الرحالة؟ وغيرها من الأسئلة التي سوف يثيرها البحث ويحاول الإجابة الموضوعية عليها.

أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في كونه يتطرق إلى موضوع هام في حياة المجتمع اليمني وهو شجرة القات، وذلك من خلال وجهات نظر الرحالة العرب والأوروبيين الذين زاروا اليمن منذ وقت مبكر من التاريخ الحديث والمعاصر، والذي يتركز بدرجة أساسية في وصفهم لشجرة القات وتاريخ انتشارها وطبيعة استعمالها في تلك الحقبة الزمنية.

منهجية البحث:

سوف يعتمد البحث المنهج التاريخي الوصفي/ التحليلي، وكذلك التسلسل التاريخي بحسب أقدمية تناوله زمنيا، بمعني أدق سيعتمد البحث التسلسل الزمني من أقدم الكتابة عن القات الى أحدثها، أيا كان صاحبها وأيا كانت جنسيته.

فرضيات البحث:

يتوخى هذا البحث جملة من الفرضيات يمكن تلخيصها في الآتي:

- الحد من انتشار تعاطي القات مستقبلا، لاسيما بين صفوف الشباب.
- إيجاد البدائل الإيجابية عن عادة تعاطي ومضغ القات.
- إيجاد دراسة سوسيولوجية تتعلق بواقع/ عادة تعاطي القات يمكن لها أن تشكل مرجعًا علميًا للحد من انتشار هذه الظاهرة مستقبلاً.

تمهيد

تعود ظاهرة استهلاك القات واستخدامه كمادة مكيفة ومنشطة في اليمن إلى القرن الثالث عشر الميلادي تقريبا، وظل تعاطيه مقتصرًا في البداية على فئات محدودة في المجتمع، وفي القرن الثامن عشر بدأت الفئات الوسطى في تعاطيه، بعد أن انتهى جدل التحريم والتحليل دينيا بين العلماء الذين أسندوا مشروعية تعاطيه إلى قواعد دينية وأخلاقية وحسب، أبعدته بعدًا كاملاً عن المخدرات والممنوعات. ففي عام ١٨٥٤م صدر تقريرًا عثمانيًا يتناول موضوع القات، حيث كانت اليمن حينذاك، وتحديدًا المناطق الساحلية في تهامة، تخضع للحكم العثماني، جاء فيه: أن الوالي العثماني أرسل تقريرا عن القات ضمنه موضوع تناول اليمنيين له، وما يتعلق بالكيف والتعاطي بصورة مألوفة ومعتادة، وهو الأمر الذي على ضوئه تم الطلب من مدير مالية اليمن بإرسال عينات من القات، تم تحويلها مباشرة إلى مدرسة الطب في إستانبول، حيث قاموا

بتحليلها ودراستها ومقارنتها بالكتب الطبية، لمعرفة تأثير القات على التصرفات، ورفع المجلس الطبي بالنتائج إلى السلطان العثماني للاطلاع عليها، وأثبت المجلس الطبي آنذاك بأن القات ليس من المخدرات (العثماني، الأرشيف، ٢٠٠٨، ص٣٤).

ظل انتشار القات بطيئا جدا حتى أوائل القرن العشرين حينما أخذت زراعته في الانتشار وعم أكثر مناطق اليمن، وطغت زراعته على زراعة البن والفواكه لسهولة زراعته وتعدد انتاجه السنوي، واعتماد تسويقه على أوراقه وليس على أزهاره وثماره وبذوره كالمنتجات الزراعية الأخرى.

وتطورت زراعة القات في بداية التسعينات من القرن الماضي كقطاع زراعي مستقل له أهميته الاقتصادية والاجتماعية، حيث اتسعت مساحة زراعته ونسبة الناتج المحلي الإجمالي تجاه القطاع الزراعي وتعاظمت هذه النسبة حتى وصلت إلى نحو 35% من الناتج المحلي الإجمالي، وبلغت المساحة المزروعة بالقات 80 ألف هكتار في عام 1990م وبنسبة 48% من مساحة زراعة الأشجار المثمرة، في حين لم تزد مساحة البن عن 18% (الزبيدي، ١٩٩٧، ص١٠١-١٠٦)، ونظرا لذلك أصبح قطاع زراعة القات له تأثير في الأنشطة والقطاعات الاقتصادية الأخرى تأثيرا سلبيا وإيجابيا . وتأثيره السلبي أكثر ما يبدو واضحا في اقتصاديات الغذاء واقتصاديات الأسرة، فالإنفاق على استهلاك القات يمتص نسبة كبيرة من دخول الأفراد وميزانية الأسرة خاصة وسط الفئات محدودة الدخل، فالقات عادة محلية يمارسها رجل الدين والموظف والمثقف والعالم والتاجر والطبيب والقروي والحضري، لأن القات ليس له التأثير الفكري الذي يصاب به مدمن الأفيون والحشيش.(مرغم ورفعت، ١٩٨٣م، ص٢٨٩-٢٩٠)، ويتطرق هذا البحث الى تقديم ما يمكن تسميته(حصرا تاريخيا- بيبلوجغرافيا) لوجهات نظر الرحالة الأوروبيين والعرب الذين تمكنوا من زيارة اليمن في التاريخ الحديث والمعاصر، وتناولوا موضوع القات ووصفهم لشجرته وتاريخ انتشارها وطبيعة استعمالها في تلك الحقب الزمنية، والتطور الذي طرأ على نماذج استخدامه وإساءة استعماله في الوقت الحاضر، وكذلك الآثار والجوانب السلبية للقات من وجهة نظر الرحالة وبحسب التسلسل التاريخي والزمني.

أولاً: التعريف بالقات

هي شجرة مزهرة تابعة علميًا للعائلة السيلاستراسي (SELASTRACEAE) واسمها المعروف عالميا (القات) يتم غرسها عن طريق العُقل أو الفسائل وليس عن طريق البذور، يتراوح ارتفاع الشجرة ما بين ٦-٧ متر، وفي الحالات النادرة قد يصل ارتفاع الشجرة ما بين ١٥-٢٠ متر، ويختلف القات باختلاف المنطقة التي يُزرع فيها (صايم، ١٩٩٨م، ص٤٨)، ويمضغ القات طريًا وتؤخذ منه رؤوس الأغصان وأوراقه الرطبة، وتحشى في إحدى جانبي الفم، حيث يتم علكه وامتصاص رحيقه، وتستمر عملية علك القات لعدة ساعات. وقد وضعته بعض الدول في قائمة المخدرات المحرمة كالحشيش ومنعت دخوله إلى بلدانها، بينما اعتبرته بعض الدول الأخرى كمادة منشطة لا يُحضر دخولها وتعاطيها، حيث نجد له أسواقًا في بريطانيا وإيطاليا وغيرها(أمين، ١٩٩٧م، ص١٣)، وأشجار القات لا تحتاج إلى كمية كبيرة من الماء مثل أشجار الفاكهة والخضروات، تعتبر شجرة القات من الأشجار دائمة الخضرة، تنمو في جميع فصول السنة، وهذا يشجع المزارعين على الإقبال على زراعته (مرغم ورفعت، ١٩٨٣، ص٢٩٠) ، ويزرع القات في مناطق متعددة من العالم منها: إثيوبيا والصومال وتنزانيا وكينيا وملاوي وموزمبيق وأوغندا وجنوب أفريقيا وإسرائيل وأمريكا بالإضافة إلى اليمن(صايم، ١٩٩٨م، ص٤٨-٥٠). وتحتوي نبتة القات على مادة (الكاثينون) والمعروف علميًا أنه يسبب النشاط الزائد وانعدام الشهية للأكل، ومن الممكن أن تسبب في حالة خفيفة ومتوسطة من الإدمان أقل من الكحوليات والتبغ. وتتم زراعته في اليمن على مساحات واسعة وفي مناطق عديدة، فهو يعتبر من المحاصيل النقدية، وزراعته لا تحتاج لمجهود كبير أو تكلفة عالية، وهو ذو مردود كبير على العكس من البن، وقد يكون ذلك واحد من الأسباب الرئيسية التي جعلت معظم المزارعين اليمنيين يقلعون أشجار البن والفواكه ويزرعون مكانها أشجار القات.

ثانيًا: أهم الرحالة الذين كتبوا عن القات وزاروا أماكن تواجده في اليمن

يعتبر لودو فيكو دي فارثيما Ludo Vico Dj Vorthema، بولوني الجنسية، أول أوروبي قام برحلة عام ١٥١٠م بصورة شاملة في بلاد العربية السعيدة، وكان ذلك في أوائل القرن السادس عشر، ويصفه إبراهام كريكوريان في بحثه عن القات بأنه ملاحظ ذكي، وراو موثوق به، لكنه لم يشر إلى القات (كريكوريان، ١٩٨٣، ص١٦). ويبدو أن الأوروبيين قد سجلوا للمرة الأولى بدء استعمال أهالي جنوب شبه الجزيرة العربية للقات في أواخر القرن السابع عشر، منهم المستشرق الفرنسي بارثلمي دي هير بيلو (1625_1695) في مؤلف بعنوان مكتبه الشرق، وأطلق عليه القهوة القاتية(كريكوريان، ١٩٨٣، ص١٦-١٧) .

وعلى الرغم من أن جان دي لاروك Jean De Laroque فرنسي الجنسية كتب عن أول رحلة فرنسية إلى العربية السعيدة (١٧٠٨-١٧١٠م) والتي كان من أهم أهداف هذه الرحلة هو الوصول إلى ميناء البن اليمني (المخا)، حيث كانت فرنسا إلى ذلك الوقت تحصل على البن بواسطة الأتراك والإنجليز والهولنديين (الصايدي، ٢٠١١، ص٦٤). ونقلاً عمن قاموا بتلك الرحلة تناول باهتمام شجرة البن، وأهميتها وأين تزرع، كما كتب عن أنواع الفواكه التي تزرع في اليمن، وأنواع الحبوب، إلا أنه لم يشر إلى القات، ولم يذكره خلال ما سرده من روايات لمن قام بهذه الرحلة. وفيه وصف لقصر الإمام صاحب المواهب محمد بن أحمد بن الحسن، وكذلك أمير البحر في عدن، أو الوالي في عدن، المُعين من قبل الإمام، ويصف كيف يقضون يومهم لكنه لم يشر إلى مجالس للقات لهؤلاء ولا لغيرهم (دي لاروك، ٢٠٠٤، ص٣٤-١٤٢، ١٢٨-١٥٣)، ويذكر إبراهام كريكوريان في بحثه عن القات أن جان دي لا روك ذكر بأن عالمًا عربيًا كتب أن مواطني عدن مغرمون جداً بالبن. لدرجه أنهم أقلعوا عن مشروب كانوا يتداولونه وقتها فيما بينهم يصنع من أوراق نبات خاص اسمه قات (كريكوريان، ١٩٨٣، ص١٨). وربما انه يقصد هناء قهوة البن وليس مضغ القات، إذ الفرق بين الشروب والمضغ بين وواضح.

والحقيقة أن القات قد ظهر في اليمن قبل هذا التاريخ، فتذكر بعض المصادر التاريخية اليمنية أن القات ظهر في اليمن في القرن التاسع الهجري الثالث عشر الميلادي كما سبق أن أشرنا، حيث ذكر المؤرخ اليمني يحيى بن الحسين بن القاسم بأن أول ظهوره في اليمن كان في المائة الثامنة للهجرة (ابن القاسم، (مخطوط)، ق١٢٣أ)، وقد ظل تناوله في البداية مقتصراً على فئات محدودة في المجتمع، وهي فئات السادة والقضاة والفقهاء والتجار وكبار الملاك ورجال الدولة، ولم تتعاطاه الفئات الوسطى إلا بعد أن انتهى جدل التحليل والتحريم حول تعاطيه كونه حلال أو حرام، واستمد مشروعيته من قواعد دينيه أخلاقية أبعدته بعدًا كاملاً عن المخدرات والممنوعات (بن غازي، ٢٠٠٢، ص٤١).

كارستن نيبور – Caresten Nibuhres (١٧٦٢-١٧٦٣م):

مثل كتاب كارستن نيبور(رحلة إلى شبه الجزيرة العربية وإلى بلاد أخرى مجاورة لها) فاتحة لمعرفة العلماء الأوربيين عن القات حيث كان نيبور أحد أعضاء البعثة العلمية الدنماركية التي وصلت إلى اليمن، تلك البعثة التي قضت الملاريا على جميع أعضائها ما عدا نيبور، الذي أكمل وحده مهمة البعثة العلمية جميعها (الصايدي، ٢٠١١، ص٨٩) . حيث يقول خلال زيارته إلى اليمن: "القات أحد تلك الأجناس الجديدة الخاصة بشبه الجزيرة العربية." (كريكوريان، ١٩٨٣، ص١٨) لقد سجل نيبور أول ملاحظة عن القات عند حديثه عن وصول البعثة إلى مدينة تعز، لكن قبل وصوله إلى تعز وخلال الأشهر التي قضاها متجولاً في تهامة لم يتطرق إلى ذكره، وعندما غادرت البعثة بيت الفقيه إلى المخا ومن المخا إلى تعز ذهبت لزيارة عامل تعز، وفي مجلسه شاهد نيبور القات، وسجل عنه في يومياته العبارات التالية: "إنه عبارة عن أغصان رطبة من شجرة معينة، يستعملها اليمنيون لتضمية الوقت مثلما نستعمل نحن(النشوق)يسمى في اليمن (بردقان) ومثلما يستعمل الهنود التنبل "(الصايدي، ١٩٩٠، ص٥٤١). ثم يضيف قائلاً: "لكننا لم نستسغ طعمه، مع أن اليمنيين يجدون طعمه لذيذًا (كريكوريان، ١٩٨٣، ص١٨)" .

ويذكر نيبور القات مرة أخرى خلال حديثه عن استعدادات اليمنيين في تعز لاستقبال العيد، حيث جهز المواطنون أنفسهم بمحتاجات العيد وبالقات، ثم يروي بأنه شاهد رُبط القات بعد ذلك في المناطق الجبلية لدى الأعيان، وأن الولع به يعتبر من مكملات الشخصية المحترمة، وأن صحاح الأسنان يمضغونه مباشرة، وهو في نفس الحالة التي يقطف فيها من الأشجار، أما الذين ليست لهم أسنان سليمة فيلجؤون إلى دقه (طحنه) في (الهون) قبل وضعه في أفواههم (كريكوريان، ١٩٨٣، ص١٨). ويشير نيبور أن القات قد انتقلت زراعته إلى اليمن من الحبشة ولكنه كما لاحظ أنه لا يحقق لليمنيين إيرادات من العملات الأجنبية(الصايدي، ١٩٩٠، ص١٥٤-١٥٥). وعلى ما يبدو أن نيبور قد جرب مضغ القات، ولكنه لم يستسغه، وأدرك أضراره حيث يقول: "حتى أن طعمها غير المستساغ لا يعطي أي دلالة عن خصائص فوق العادة، والآثار الوحيدة التي شعرنا بها من استعمال هذه البراعم هو اختفاء وفساد نومنا"(كريكوريان، ١٩٨٣، ص١٨).

بول إميلي بوتا– **Paul Emile Botta** (١٨٣٦-١٨٣٩م):

كان (بول إميلي بوتا) الإيطالي- الحاصل على الجنسية الفرنسية- سنه 1814م طبيبًا يعمل لدى محمد علي، والي مصر، وكان متحف التاريخ الطبيعي الموجود في باريس بفرنسا أول مؤسسة علمية أولت اهتمامًا باليمن، ففي عام1836م كلفت إدارة المتحف بول إميلي بوتا باستكشاف سواحل البحر الأحمر، من سيناء إلى اليمن (شوفاليه، ٢٠٠٩، ص١٣). وصل بوتا إلى الحديدة في نهاية سبتمبر 1836م، وبعد الحديدة اتجه إلى زبيد وبيت الفقيه ومن ثم وصل إلى مدينة تعز وقد نشر وصفاُ تفصيليًا لرحلته عام 1841م(الصايدي، ١٩٩٢، ص١١١؛ كريكوريان، ١٩٨٣م، ص٢٢). ويعتبر بوتا أول من شرح بالتفصيل كيفية نمو وتسويق واستعمال القات (كريكوريان، ١٩٨٣، ص٢٢) ، فشرح طريقة زراعته، وأنواع قطفاته، وأشار إلى أن سر ما يلمسه المرء من رفاهية وغنى في القرى يكمن أساسًا في زراعة القات، وأن هذه الشجرة هي موضع اهتمامهم الرئيس (الصايدي، ١٩٩٢، ص٢٢) .

وكان بوتا مولعًا كثيرًا بالقات، تلك الأوراق الطرية، التي تمضغ في هذه المنطقة لا سيما قرى جبل صبر، ذات الهضاب المرتفعة، وكان واحدًا من قلائل الرحالة الأوربيين ممن أظهر تحمسًا حقيقيًا للقات، باعتباره نباتًا منبهًا يتعاطاه أهل اليمن لساعات طويلة، كبيرهم وصغيرهم، نساؤهم ورجالهم. (العواضي، ٢٠٢٢، ص٤٤) وقد صرح بحب منظر تلك الحزم من الأغصان الخضراء، ذات الرائحة الطيبة، والتي يؤدي مضغها بشكل غير شعوري إلى الاستمتاع بما يقوله كل شخص فيقول: "أحب النظر إلى هذه الباقة من الأغصان الخضراء ذات الرائحة الزكية وأثرها الخفي في استعذاب ما يقول كل فرد، والبحث عن مطارحته الحديث"(العواضي، ٢٠٢٢، ص٤٤-٤٥؛ شوفاليه، ٢٠٠٩، ص١٣) . ويؤكد بوتا أن العادة اليمنية تقتضي أن يقدم الشخص جزءًا من قاته للآخرين الحاضرين في مجلس القات، ولذلك فإن المرء ينفق إنفاقًا كبيرًا على القات، ويضرب مثالاً على ذلك بالشيخ حسن (العواضي، ٢٠٢٢، ص١٥٤) ، الذي كان أثناء إقامته في تعز ينفق يوميًا أكثر من مئة فرنك لشراء القات، حيث كان يأتيه أناس كثيرون من المناطق المجاورة (الصايدي، ٢٠١١، ص١٧٢).

لقد كان بوتا يتلقى في كل مساء ربطة من أغصان القات من قبل الشيخ حسن، ويصف مجلس القات بقوله: "تتناثر بعد الطعام أغصان القات التي انتزعت أوراقها، فتغطي أرضية غرف الأعيان". ويرى بأن ذلك مظهر من مظاهر الرفاهية، وأن أغصان القات الخضراء الطازجة، ذات الرائحة المميزة تعتبر ملازمة لمجالس الأُنس، ثم يصف – وصف العارف الذي اعتاد مضغ القات- بأن المرء يتناول بشكل خاص الوريقات الصغيرة الطازجة، الشبيهة بالبراعم ويمضغها، وأن القات لدى السكان البسطاء هو بديلاً عن القهوة (الصايدي، ٢٠١١، ص٣٦-٣٧).

ولاحظ بوتا أن القات يشكل سلعة تجارية داخلية هامة في اليمن، وأرباحه أعلى من أرباح البن، فقد أصبح يلبي حاجة عامة لدى المواطنين، وأسعاره مرتفعة، إذا لم يقنع المرء بالأصناف الرخيصة منه، فالمرء بإمكانه أن يدفع بسهولة خمس فرنكات يوميًا في اليمن لشراء

القات (الصايدي، ١٩٢، ص١١١). وأكد أن قات جبل صبر في تعز أفضل أنواع القات في اليمن، وذكر بأن النساء هن من يحملن القات من هذا الجبل ليُباع في سوق تعز. وقد دهش بوتا لجمال النساء فيقول: "لهن ملامح إيطالية، بشرتهن بيضاء تقريبًا، ومن عادتهن الخروج سافرات الوجوه، وتزدان أذرعهن بأساور الفضة، ويلبسن سراويل طويلة يزين جزؤها السفلي بألوان مختلفة (العواضي، ٢٠٢٢، ص٤٥). وتحمل من القات كميات كبيرة يوميًا إلى مناطق بعيدة، منها المخا والحديدة (العواضي، ٢٠٢٢، ص٤٥).

رحلة **A. B** ، رحالة ألماني (١٨٦٠م):

يذكر الأستاذ الدكتور/ أحمد قائد الصايدي في كتابه (اليمن في عيون الرحالة الأجانب) أن هذا الرحالة ألماني الجنسية، وعند عرض رحلته إلى اليمن لم يُعرف إلا الحرفين الأولين من أسمه (A. B).

كانت أول إشارة لهذا الرحالة عن القات عندما كان في مدينة الحديدة، وأثناء حديثه عن التاجر اليوناني الذي كان يستقبل زواره، وأنه طوال النهار يبقى هذا التاجر في الشرفة بالطابق الأرضي، حيث يدار بشكل من أشكال البورصة، ويتجمع الوسطاء والوكلاء ليتبادلوا الرأي حول أسعار البن فيقول: "وأول واحد شاهدته قادمًا كان يحمل تحت إبطه ربطة من الأغصان الخضراء، لقد ظننتها نوعًا ممتازًا من العلف يريد ذلك الرجل الطيب أن يقدمه لحيواناته التي يحبها" (الصايدي، ٢٠١١، ص١٤٠). لكنه استغرب عندما رأى الزوار الذين جاؤا بعده كانوا محملين بنفس الطريقة، ثم وصف هذه الجلسات، بأنه بعد أن أخذ كل واحد منهم مجلسه وأمامه مداعة (أرجيلة كبيرة) إذا بهم يبدأون بفتح ربط الحشائش تلك بكل لطف وحنان ويتناولون منها غصنًا بعد آخر.

غير أنه من المستغرب أن هذا الرحالة يذكر أنه بعد مرور نصف ساعة أو ثلاثة أرباع الساعة أخذ الواحد منهم بعد الآخر نفسًا عميقًا من المداعة ودخل على الفور في نوم هادئ، وهذا جعل الدكتور الصايدي يشك في أن (A. B) قد حضر مجلس قات فعلاً، لأن القات والمداعة مادتا تنشيط، فكيف يدخل المرء بعدهما (على الفور) في نوم هادئ! (الصايدي، ٢٠١١، ص١٤٠-١٤١). وقد تختلف الباحثة مع الأستاذ الدكتور أحمد الصايدي في التشكيك في عدم حضور هذا الرحالة مجالس قات فعلاً؛ لأنه من خلال وصفه السابق يدل على حضوره مجالس قات، لكن ربما أنه لم يحضر مجالس كثيرة، ولعل الرحالة يقصد بقوله: "ودخل على الفور في نوم هادئ" أنه عند أن يشعر متعاطي القات بتأثيره يدخل فيما يطلق عليه المخزنون في اليمن بالساعة السليمانية، حيث يسود الصمت وتكون فترة هدوء وسكينة، فلا يتجاذبون الحديث كما هو قبل تأثير القات.

ويضيف (A. B) بأن تلك الشجيرات هي القات، وأنها تُباع بكميات كبيرة في سوق الحديدة، وأنه رآها تُباع في سوق المخا قبل قدومه إلى الحديدة.

ويشبّه هذا الرحالة أوراق القات بأوراق نبات الشاي، ويجزم بأن تناولها في وقته مقتصرًا على اليمن فقط، وهذا غير صحيح، إذ أنه يوجد في الحبشة والصومال وكينيا وغيرها. ويذكر أنه قبل استخدام البن والتبغ كان القات منتشرًا انتشارًا واسعًا كمادة مخدرة في أوساط أتباع الدين المعتدل في الشرق، لاسيما أولئك الذين لا يستطيعون شراء الأفيون لغلائه، ولا يتجرأون أن يشاركوا في متعة الحشيش اليومية.

وذكر بأنه قديمًا كان يُعمل من أوراق القات نقيعًا للشرب تمامًا مثلما يضع سكان (البيرو) بأوراق الكوكا، ثم يعقد مقارنة بين أوراق القات والكوكا، الذي كان يشربه في البيرو ويمضغه، فيرى بأنه ليس للقات الأهمية التراثية التي للكوكا، على الأقل في وقته حينذاك، ففي حين يعتبر القات من قبيل الرفاهية، الذي هو في متناول الميسورين فقط، فإن الكوكا في متناول كل بيرواني حتى الأكثر فقرًا منهم، غير أنه من الملاحظ أن بعض الرحالة كانوا يرون بأن هناك أنواع من القات فمنها الرخيص الذي كان يتناوله الفقراء ومنها الغالي الذي لا يشتريه إلا الأثرياء، وهذه الأنواع لا زالت موجودة إلى اليوم، فهناك أنواع رخيصة يشتريها الغالبية من الناس ذوي الدخل المحدود، وهناك أنواع غالية لا يستطيع شراؤها إلا الأثرياء، كما أشار إلى أن القات لا يصلح للتناول إلا وهو طازج بينما الكوكا تستعمل وهي جافة في أي مكان بعيد (الصايدي، ٢٠١١، ص١٤١-١٤٢).

هاينرش فون مالتسان - **Heinrich von Maltzan** (١٨٧١م):

لقد زار الرحالة الألماني هاينرش مناطق مختلفة من اليمن مبتدءًا بمدينة عدن الخاضعة للاحتلال البريطاني منذ العام ١٨٣٩م، مرورًا بالسلطنة العبدلية في لحج التي توقف فيها لبعض الوقت، وفي زيارته لمدينة الحوطة عاصمة السلطنة شاهد الكثير من مظاهر الحياة الاجتماعية ودوّن انطباعاته عنها تارة بإسهاب وتارة باقتضاب، وذلك بحسب أهمية ما اجتذبه إليه وشد انتباهه أكثر نحوه (الصايدي، ٢٠١١، ص١٨٣-١٨٤) ، وقد وصف ما شاهده عن القات في مجلس السلطان العبدلي بقوله إن "الناس ينفتحون للحديث بعد الظهر، وذلك بفضل مادة منشطة، وهي القات، الذي تحدث أوراقه إذا ما مضغت تأثيرًا مريحًا منشطًا، وهو ليس نباتًا ضارًا كالحشيش والأفيون. ويبدو أن الجانب السيء الوحيد في القات، هو أن من اعتاد على تناوله يشعر بالتعاسة إذا لم يحصل عليه (الصايدي، ٢٠١١، ص١٨٣). وذكر بأن القات ينمو في المناطق الجبلية المرتفعة في صَبِر وقعطبة، ويباع في لحج بأسعار باهظة. "وأخبرني السلطان بأنه ينفق على شراء القات له ولأسرته عشرة ريالات- ماريا تيريزا - يوميًا. وهذا مبلغ ضخم بالمقاييس الحالية. إلا أنه يعتبر تصرفًا غير لطيف منه، إذ لم يعط زواره الذين يأتون إليه بعد الظهر بعضًا من القات، عندما يكون هو نفسه يتناوله. وبالطبع فهو لا يعطي إلا للزوار الوجهاء"(الصايدي، ٢٠١١، ص١٨٣-١٨٤) ففي فترة بعد الظهر وجد مالتسان بلاط السلطان في جو آخر تمامًا، وكان القات "محطم الهموم" متوفر بكثرة في الجهة التي يجلس فيها الأعيان، وكان يبدو عليهم الانشراح. أما أولئك الحاضرون الذين يجلسون في أسفل صالة الاستقبال فلا يقدم لهم سوى القشر- قِشر البن- ويمكنهم أن يشربوا منه بالقدر الذي يرغبونه (الصايدي، ٢٠١١، ص١٨٤) ، وهو هنا ككثيرين من الرحالة يربط تناول القات بمشروب قشر البن، وذلك لتزامن المادتين تاريخيًا كما هو الغالب، واهتمام اليمنيين بهما في سياق عاداتهم ومظاهرهم الاجتماعية.

رينزو مانزوني- **Renzo – Manzoni** (١٨٧٧-١٨٧٨م):

زار الرحالة الإيطالي "رينزومانزوني" اليمن عام 1877م وبقي بها إلى عام 1878م، وسجل رحلته في كتاب أسماه (اليمن رحلة إلى صنعاء) وهو من كتب الرحلات الرائعة، فالقارئ ينغمس مع كاتب الرحلة، ويقطع معه الطرق الوعرة، ويتسلق الجبال، ويزور المدن والقرى، ويستمتع بمناظر الوديان.

وخلال رحلة رينزو يصف الحقول المرتفعة والمروج الصغيرة، ويذكر أنواعًا من الحبوب والخضروات والفواكه إلى أن يصل إلى القات فيقول: "القات وهي شجيرة صغيرة، تؤكل أوراقها، ولها مفعول منشط، ويعتبرها العرب علاجًا ضد الزهري"(مانزوني، ٢٠١١، ص١٢٦) ، ثم ذكر بأن من اكتشف القات هو عالم النبات الشهير (فورسكال)، وأن شجرة القات تنمو في جبال اليمن، وتتواجد خاصة في المناطق المنتجة للبن. ويصف القات بأنها شجرة صغيرة يصل علوها في بعض الأحيان إلى نصف متر، وأنها تشبه نبتة الكاميليا في بلده إيطاليا، من حيث أغصانها وأوراقها (مانزوني، ٢٠١١، ص١٢٧). وأن اليمنيين يقومون بمص ومضغ أوراقها لفترة طويلة، ولأنه لم يصدق ما قيل له عن القات فإنه يقول: "فهم يقولون أن لها تأثيرات عجيبة، فيدعون بأنها حيثما تزرع لا يمكن أن يصل إليه الطاعون، وأن غصنًا منها إن وضع عند الصدر يحمي بقوة من أي التهاب أو حشرة "(مانزوني، ٢٠١١، ص١٢٧-١٢٨).لكنه يعلم بأنه لا توجد أي من هذه المميزات في القات، مستشهدًا بما أورده عالم النبات "فورسكال" عن القات.

وقد مضغ الرحالة رينزو القات مرات عديدة و كان هدفه من ذلك – كما يذكر – أخذ ملاحظات، والقيام بدراسة التأثيرات الفعلية له، لكن انطباعاته عن القات اختلفت عن انطباعات (إميلي بوتا الفرنسي) الذي أعجب بالقات وكان وصفه إيجابيًا له، كما أسلفنا، فوجد رينزو أن لتلك الأوراق مفعول منشط للتبول، وأنها تثير حركة المعدة، وتؤثر على الشهية، وإن استهلكت بكميات كبيره تسبب الأرق، إذ أنها لا تنشط إطلاقا، وإنما تسيطر على النفس سكينه لطيفه، ورخاء ظريف، حسب وصفه (مانزوني، ٢٠١١، ص١٢٨).

زيجفريد لانجر – **Siegfried Langer** (١٨٨١–١٨٨٢م):

رحالة نمساوي، زار مدنًا ومناطق عربية مختلفة وحط رحاله في مدينة الحديدة قادمًا من سوريا عام ١٨٨١م، ومن الحديدة توجه إلى مناطق مختلفة من اليمن، فزار لحج وعدن ويافع وحضرموت وصنعاء، وفي طريقه إلى صنعاء استوقفته المدرجات الزراعية في المرتفعات الجبلية الغربية والوسطى لليمن، ووصف قرى منطقة رِيْمة وارتفاعاتها ووديانها وأشجار البن والمانجو وأصناف أخرى من الأشجار المدارية، ولاحظ أن الأجزاء المرتفعة من الجبال تزرع بالقات بصورة عامة، وأن جبل ريمة بالذات منطقة قات وبن، وأثناء إقامته في ريمة ووصفه الرائع للوادي تكلم عن أشجار الموز فارعة الطول، وبأنها تملأ الجزء الأكبر من الوادي، ثم شرح كيف يستفيد اليمنيون من أوراق الموز لحفظ القات وليس ثمارها فحسب، فيقول: "يبيع الفلاحون أوراقها العريضة وأليافها نصف الجافة التي يطوى بها القات، فيبقى في داخلها طازجًا لفترة طويلة"(الصايدي، ٢٠١١، ص٢١٧). وفي منطقة "الحدية" التي أسهب في وصف منازلها وسكانها وانتمائهم والأيام الأربعة لتسوقهم من كل أسبوع ومنتجاتهم ونشاطهم التجاري والحرفي، ذكر أنها سوق جبل ريمة، وأن المرء يجد كل أنواع الإنتاج التهامي والجبلي، وأن القات والبن أهم إنتاجين زراعيين يجلبان من المناطق الجبلية، ويجري مقايضتهما بالمواد الغذائية ومواد أخرى، تلبي احتياجات المنزل والحقل، مستدركًا أن في أيام السوق الثلاثة الأخرى لا يجلب إلى السوق سوى بعض البن والقات، الذي يشترى من قبل التجار، ويرسل على ظهور الحمير السريعة إلى المدن التهامية، مضيفًا أن الحكومة العثمانية تفرض ضريبة على كل المنتوجات التي تسوّق، تسمى (Damra) إضافة إلى الضريبة السنوية التي تستخلصها من كل قبيلة (الصايدي، ٢٠١١، ص٢٠٧–٢١٦) .

البرت ديفلرز – **Albert Deflers** (١٨٨٧م):

قام البرت ديفلرز برحلة استكشافية شاملة إلى اليمن، لجمع النباتات عام 1887م، بعد عشر سنوات من رحلة رينزو مانزوني. وكان القات قد انتشر استعماله في اليمن بصورة أكبر. وبعد وصوله إلى الحديدة أتجه إلى مناخة ثم إلى صنعاء ومن صنعاء زار كوكبان وعمران، شمال صنعاء، ثم زار تعز وزبيد وبيت الفقيه، وغيرها من مناطق اليمن. وما لفت انتباهه أن القات لم يكن منتشرًا في الحجاز وجدة، بينما في اليمن كان يستهلك بشكل كبير، وفي كل المناسبات. ثم يقول: "وتستقبل مدينة عدن وحدها كل عام أكثر من حمل (1000) جمل، تصل من الداخل إلى الساحل (كريكوريان، ١٩٨٣، ص٣١) .

هرمن بورخاردت – **hermann Bur chardt** (١٨٩١م، ١٩٠٩م):

قدم الرحالة الألماني هرمن بورخاردت إلى اليمن عام 1891م، ثم قام برحلة ثانية ولقى حتفه فيها عام ١٩٠٩م، هذا الرحالة عند وصوله إلى لحج، في طريقه إلى المستعمرة البريطانية عدن يذكر بأنه زار قصر سلطان لحج ، المبني على الطراز الهندي، وبعد أن حصل على الإذن لمقابلة السلطان كان يجلس في قاعة بسيطة وواسعة، ومعه حوالي أربعين شخصًا، ولكن ما لفت انتباهه أن الحاضرين لم يكونوا يحتسون البن، بل كان أمامهم رُبط من أغصان القات يتناولونها بشغف (الصايدي، ٢٠١٠، ص٨٥). ولعل هرمن كان يعتقد أن استعماله قاصرًا على المناطق الشمالية فقط، ولكنه عندما اتجه إلى الجنوب استغرب عندما وجدهم يمضغون القات بدلاً من شرب القهوة.

أمين الريحاني – (**1922**م):

وصل الرحالة السوري أمين الريحاني إلى اليمن عام 1922م، وكان مقيمًا في نيويورك منذ كان في الثانية عشر من العمر، وبعد عودته من رحلته إلى الجزيرة العربية، والتي منها اليمن، أصدر كتابًا اسماه (ملوك العرب – رحلة في البلاد العربية) سنه 1924م في لبنان. اهتم أمين الريحاني بالقات، مثل غيره من الرحالة الذين قدموا إلى اليمن، فقد وجد أن ساعة القات عند اليمنيين مثل ساعه الشاي عند الإنكليز، لكنه يرى أن القات يختلف عن الشاي فيقول: "القات مخدرهم، وتبغهم، ومسكرهم وهم يدمنونه إدمان الأوروبيين للخمر" (الريحاني، ١٩٨٧، ص٩٩). ويستغرب الريحاني من أهل اليمن، الذين يعتقدون أن القات يبعث في صاحبه النشاط فيقويه على السهر والعمل في الليل، ومن المؤكد أن الريحاني تناول القات ليتأكد من مفعوله،

فوجده عكس ما سمع عنه، إذ قال :" يؤرق، ويحدث في المعدة يبوسة وانقباضًا، وفي الفم جفافًا وعقوصة مثل البلوط ، فيطلب صاحبه الماء الكثير "لكني لم أحس بشيء من الكيف – أي خفة النفس – ولم ينته الفكر إلى غير الأوهام، التي تستحوذ على الناس فتفعل بحكم التأثير الطويل المتوارث فعل الحقائق المحسوسة" (الريحاني، ١٩٨٧، ص٩٩).

ويستطرد أمين الريحاني عن استهلاك اليمنيين للقات فيذكر أن جميع الناس في اليمن، رجالا ونساء وأولاد، أغنياء وفقراء يتناولون القات، ثم يصف مجالس القات. وكيف أنه لا يتم بدون أباريق الماء وكؤوس النحاس الجميلة الشكل(الريحاني، ١٩٨٧، ص٩٩)، ويؤكد الريحاني بأن القات مضر بالصحة والنسل، فهو يفقد المرء الشهية ويؤثر سلبًا على الجهاز الهضمي، ويحدث شللاً في المجاري البولية مثل الأفيون (الريحاني، ١٩٨٧، ص٩٩-١٠٠). ولقد ساءه اهتمام اليمنيين بالقات، وطريقة تناوله، ومجالسه، فأشار إلى أنهم يزرعونه في البساتين مثل الأشجار والثمار ويبيعونها بأسعار مرتفعة إذا كان من النوع الجيد، ويقطفونه أغصانًا ويرسلونه إلى المدن رزمًا ملفوفة بالحشيش الأخضر، ومربوط بقشر الشجر ثم "يجيئون بالرزم إلى مجالس القات، فيفكونها، ويرمون بالقشر والحشيش والقضبان على الأرض، ثم يبدأون بالتخزين، بعد أن يقفلوا الشبابيك، ويشعلوا المداعات (النراجيل) فتكون الغرفة في تلك الساعة كمقهى الحشاشين في دخانها وكربونها، وكالإصطبل في فرشها"(الريحاني، ١٩٨٧، ص١٠٠). وعند وصوله إلى مدينة إبّ ذكر أن أكثر ما وجد فيها مرض الجدري والحمى وأكل القات، وأشار أنه كلما اتجه من إبّ إلى صنعاء يرى (التخزين) في ازدياد وصحة النسل في نقص ظاهر، ولاسيما في الأولاد(الريحاني، ١٩٨٧، ص١٠٨) .

نزيه مؤيد العظم – (**1927**م، ١٩٣٦م) :

كانت أول رحلة لنزيه العظم، السوري الجنسية، إلى اليمن سنه 1927م، ثم تلاها رحلة ثانية وثالثة، توجها بمؤلف أسماه (رحلة في بلاد العربية السعيدة)، وخلال وصفه اليمن واليمنيين في كتابه هذا تطرق إلى القات، وما شاهده عنه، ومساوئه وأضراره، ويذكر العظم أنه نبات غريب، فيه مادة مخدرة، ومن خصائصه أنه يؤثر في الأعصاب، فيشعر المرء براحة وانشراح (العظم، ١٩٨٥، ص٦٣). ويتضح من كتابة نزيه العظم عن القات أنه جربه لكنه وجد فيه طعمًا غريبًا، فلم يستسغه ولم يجد فيه لذة، مثل بعض الرحالة، السابق ذكرهم، بل أنه أبدى استياءه - بشكل كبير – من تناول اليمنيين للقات، وهو هنا يشبه أمين الريحاني إلى حد كبير ورأى أنه واحد من أهم أسباب تخلف الوضع الاقتصادي في اليمن، فيقول: "وبكل أسف أقول إن اليمانيين يضيعون ثروتهم ووقتهم في القات، ولا فرق في ذلك بين سيد ومسود، وغني وصعلوك. ونجد الصانع، الذي يشتغل كل نهاره بفرنك واحد ينفق معظمه على القات، ويهتم للحصول عليه أكثر من اهتمامه للحصول على قوته الضروري. وقد سمعت الكثير يقولون إنهم يفضلونه على الطعام والشراب" (العظم، ١٩٨٥، ص٦٣). ويذكر بأن القات أثمن وأغلى نبات في اليمن تساوي الرزمة الصغيرة من غصونه نحو ثلاثة فرنكات. ويؤكد نزيه العظم على أضرار القات الصحية مستدلاً بما ذكره الأطباء عنه فيشير إلى أنه يقلل من شهية الإنسان للطعام، فيضعفه (العظم، ١٩٨٥، ص٦٣).

ويحزنه أنه على الرغم من علم أهل اليمن بهذه الأضرار إلا أنهم "يمتدحونه، وينشدون القصائد بمزاياه، ويستعملونه بأجمعهم"(العظم، ١٩٨٥، ص٦٣) فيقول": وقلما يرى السائح رجلاً في اليمن سليم الأسنان ونظيفها، وذلك لكثرة استعمال القات والبرتقان"(العظم، ١٩٨٥، ص١٤٩) ويذكر أن القات ضار بالأسنان، ومشوه لجمالها. وذكر العظم بعض المناطق التي يزرع فيها القات، وان أنواعه مختلفة، وتختلف باختلاف المكان الذي يزرع فيه، فهناك قات الوادي، والقات التعزي، والبرعي، والريمي، ويشبهه بشجرة الحور في سوريا، وأن طول بعض أنواعه يصل إلى خمسة أمتار(العظم، ١٩٨٥، ص٦٣). ويشير العظم إلى أنه حاول أن يجلس مع اليمنيين في مجالس القات، لكنه لم يستطع، لأنهم يدخنون السجائر، وبعضهم الأرجيلات، أثناء تناولهم القات كما أنهم يغلقون النوافذ، خوفًا من البرد، كما يعتقدون، فيقول: "جلست في مجالس القات نحو ربع ساعة، كدت أفقد فيها صوابي،

لشدة الدخان، واحتباس الهواء، وأخيرًا استأذنت العامل (عامل صنعاء) بالانصراف، فأذن لي، وعدت إلى السراي (العظم، ١٩٨٥، ص٦٤).

وأثناء تجول نزيه العظم في سوق صنعاء وشوارعها وجد الناس بعد الظهر قد أغلقوا محلاتهم التجارية (حوانيتهم)، فاستغرب من ذلك، وسأل الجندي المكلف بمرافقته، معتقدًا أن هناك إضرابًا، أو أي طارئ، فأجاب الجندي: "سامحك الله، الوقت وقت الظهر، والناس يأكلون القات"(العظم، ١٩٨٥، ص١٣٧). وكان يصادف بعض المارة في الطريق، ويرى أفواههم وأحناكهم منهمكة في مضغ القات، وأيديهم ملأى بغصونه، فاستغرب وسأل رفيقه الجندي، "ما شاء الله، الناس (يخزنون) القات حتى في الطرقات" !فأجاب: "نعم يا سيدي، أنهم يخزنون القات في كل مكان"(العظم، ١٩٨٥، ص١٣٧)، وأن الغني والفقير يأكل القات فيبدي العظم أسفه واستغرابه، ويفكر في أمر هذا الفقير، الذي ينفق ريالاً ثمن قاته كل يوم، في حين يعيش رب الأسرة مع أهل بيته في اليمن ولا ينفق في يومه نصف ريال، ولأن ثمن المأكولات والحاجيات رخيص جدًا، أما القات فغال جدًا بالنسبة إلى غيره من الحاجيات بسبب كثرة الطلب عليه أولاً، وثانيًا لأن الحكومة تعتبره من الكماليات فتتقاضى عليه رسومًا باهظة(العظم، ١٩٨٥، ص١٣٨). ويبدي العظم استغرابه من اليمنيين، بما فيهم المتعلمين والراقين – ماعدا قليل منهم – فهم يسلمون بأضرار القات، ويعلمون علمًا يقينًا بالخسائر المادية والمعنوية والصحية التي تعود عليهم من استعماله، لكنهم يأنفون، ويغضبون من سماع كلمة نقد فيه، ويدافعون عنه بكل قواهم(العظم، ١٩٨٥، ص١٣٨).

ج. انكارين – (١٩٢٨م):

كان ج. استاخوف الذي ألف كتابًا بعنوان (مذكرات دبلوماسي في اليمن) وباسم مستعار هو (ج. انكارين) رئيس الجانب السوفيتي في المحادثات اليمنية السوفيتية بصنعاء، والتي تكللت بتوقيع اتفاقية صنعاء بين اليمن والاتحاد السوفيتي في أول نوفمبر ١٩٢٨ (انكارين، ١٩٩٣، ص٥) . تناول في كتابه الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية منذ وصوله إلى الحديدة ثم وصف كثيرًا من المناطق التي مر بها خلال سفره من الحديدة إلى صنعاء، وعند إقامته في صنعاء تناول أوضاعها والمناطق المجاورة لها في مختلف الجوانب، والتي كان من ضمنها القات، فبعد أن تناول البن في عنوان مستقل، أفرد عنوانًا آخر مستقلاً هو القات. ومن وجهة نظره أن حزم الأوراق الخضراء الجذابة تعتبر سببًا أساسيًا للتبذير والتخلف عن العمل، وسببًا للجريمة، وأنه يضعف صحة المخزنين المتهورين.

أما من الناحية الاقتصادية فيذكر المؤلف أن القات يستخدم مصدرًا للربح لدى ملاك مزارع القات. ومن الناحية الصحية فيشير إلى أن من يتناولون القات يصابون بعدد من الأمراض المزمنة "بسبب العادة القوية العنيدة منذ غابر الزمن، لقد وصلت هذه العادة إلى مرحلة طقوسها الخاصة"(انكارين، ١٩٩٣، ص١٠٥-١٠٦). ويرى بأنه يتم تعاطي القات بدلاً من الكحول والتبغ إلى حد ما، وكذلك بدلاً عن مجموع المتع ووسائل الترفيه المعدومة في هذا البلد المغلق، ويرجع ذلك إلى صرامة العادات والأخلاق، واستحالة تبديله بأشكال ترفيهية أخرى، إلى جانب وجود ظروف معيشية خصوصية متميزة (انكارين، ١٩٩٣، ص١٠٥).

وذكر المؤلف بأن الإمام يحيى حميد الدين فكر تحت تأثير الأطباء بالحد من استعمال القات، وكبداية توقف شخصيًا عن مضغ القات "إلا أن هذه البدعة واجهت تذمرًا قويًا من العلماء ممثلين بمجموعة من المشايخ المؤثرين، وكشفت للرئيس الروحي والمدني كل تناقض سلوكه مع نمط الحياة المتوارث عن الأجداد، والذي ترسخ منذ القدم، وتحت تأثير الغيورين بصرامة على الأصالة الوطنية والمشجعين بدون شك من قبل ملاك مزارع القات وتجاره"(انكارين، ١٩٩٣، ص١٠٦).

لذلك اضطر الإمام إلى المهادنة، حتى أنه نفسه كان يمضغ القات بعد الغداء، كي لا يُعطي رفضه للقات صفة مبدئية أو قطعية (انكارين، ١٩٩٣، ص١٠٦).

وبعد أن تناول المؤلف الحياة الصاخبة في العاصمة صنعاء من الصباح الباكر إلى وقت الظهيرة، حيث يصف سوقها والحركة التجارية فيه وأبوابها التي تُفتح في الصباح الباكر للمسافرين وكيف تمتلئ "الحوانيت والمقاهي والورش والمطاعم والشوارع والأزقة جميعها بسيل من البشر كذلك الحرفيون ومعاصر الزيت ومصنع

السلاح والكتاتيب العسكرية"(انكارين، ١٩٩٣، ص٢٠٢-٢٠٣). وبعد هذه الحياة الصاخبة يذكر بأنه عندما يأتي وقت الظهيرة (وقت الغداء) يخف صخب المدينة شيئًا فشيئًا ويأتي وقت القات، وأنه في ساعات القات تهمد التجارة "وأن كل السكان الرجال من الصبي إلى العجوز الهرم، من الفقراء الذين لا يملكون ولو قرش إلى أبناء الإمام وشيخ الإسلام يمضغون القات حتى يقعون في خدر سعيد" (انكارين، ١٩٩٣، ص٢٠٣).

وذكر بأنه بعد ساعتين أو ثلاث من ساعات القات تبدأ المدينة تعيش حياتها كما كانت في الصباح وإن كانت بوتائر ضعيفة خافتة "إلى أن يؤذن المؤذن من على المنارة المظلمة مشيرًا إلى انتهاء يوم العمل"(انكارين، ١٩٩٣، ص٢٠٣).

سلفاتور أبونتي - **Salvatore Aponte** (١٩٣٤م):

رحالة إيطالي، زار مملكة الإمام يحيى حميد الدين في ثلاثينيات القرن العشرين ألف كتابًا سماه مملكة الإمام يحيى (رحلة في بلاد العربية السعيدة)، ودوّن مشاهداته عن كثير مما لاحظه ولفت انتباهه، ومن بينها شجرة القات التي شاهدها في زيارته لمدينة تعز ووصفها قائلاً": والقات هو شجرة متواضعة، ولكنها ذات أهمية عظمى وأثر كبير في حياة اليمن، ومن السهل أن يقع في الخطأ من أراد أن يحكم على هذه البلاد على أساس العوامل السياسية والاقتصادية، التي من أهمها ثروة تربة اليمن الطبيعية، وشخصية الإمام الفريدة ودسائس الدول الأجنبية بدون الاهتمام بذلك النبات العجيب-أي القات- الذي يفتح أمام اليمنيين أبواب الفراديس الوهمية، والذي يفرض عليهم قواعد فريدة في وجودها، لأن أهالي العربية السعيدة اعتادوا من عدة قرون مضت مضغ أوراقه" (أبونتي، ١٩٤٧، ص١٢، ١٣) .

وأورد حكاية عجيبة عن اكتشاف القات سمعها من بعض الأشخاص الذين قابلهم في طريقه، إذ يقول: " ولهذه العادة (أي مضغ القات) قصة طريفة، فقد لاحظ أحد رعاة الإبل في ذات يوم أن جماله بعد أن أكلت من تلك الأوراق اعترتها نشوة غريبة وأخذت في الترنح والتمدد على الأرض في مرح وانشراح دون أن تشعر بالرغبة في الحركة أو القيام بأي عمل حتى أن ضربها بالهراوات الغليظة لم يكن يحرك منها ساكنًا، أو ليجعلها تقوم من مكانها، وخيّل أنها قد أصبحت عديمة الإحساس حتى ولا بالألم، لأنها بقيت في الأرض متمددة كأنها في حلم لذيذ، فدهش العربي، وبقي برهة يفكر في ذلك الأمر الغريب، ولم يلبث أن حذا حذوها، وأكل هو أيضًا من ذلك النبات، ومن ذلك الوقت حرص الرعاة على إبعاد إبلهم عن أوراقه وأخذوا في استعمالها، واستأثروا بها دونها، وهكذا عم السرور وانتشر الفرح والحبور في كل القلوب"(أبونتي، ١٩٤٧، ص١٣) .

وشرح كيف أن اليمنيين لا يستطيعون العيش بدون هذا النبات العجيب، مشيرًا إلى أنه ليس كل القات الذي ينبت في اليمن له نفس القيمة، لأن من يصفهم بالمتفننين في تعاطيه والهواة يفضلون أوراق القات التي تنبت فوق منحدرات جبل صبر، واصفًا بنبرة تعكس شيئًا من التهكم عن قات تعز بقوله:" إنه ثروة عظيمة لزارعيه ونعيمًا مقيمًا لتلك الخلائق الماضغة"(أبونتي، ١٩٤٧، ص١٣) .

وذكر أن الإمام يحيى عندما فتح حدود بلاده للتجارة مع عدن سافرت قافلة من تعز تحمل كمية كبيرة من القات، ولكن تلك القافلة تعرضت للهجوم والنهب في سلطنة لحج، وعندما علم " بهذا الرزء العظيم- " وفق تعبيره - اليمنيون المقيمون في عدن تكدروا تكدرًا شديدًا ووقعوا في ضيق وألم شديدين "ولم يتعزوا عن هذا المصاب حتى عندما رأوا الطائرات البريطانية التي أرسلت لتأديب أهالي القرى التي وقعت فيها الحادثة"(أبونتي، ١٩٤٧، ص١٤) .

أحمد وصفي زكريا – (١٩٣٦-١٩٣٨م):

وصل أحمد وصفي زكريا، سوري الجنسية، إلى اليمن عام 1936م، كمستشار فني وزراعي بناءً على رغبة الإمام يحيى حميد الدين وبقي فيها سنتين (زكريا، ١٩٨٦، ص٦). أما انطباعاته الأولى عن القات، فيرى أن القات شجر خبيث، اُبتلي اليمنيين بمضغ أوراقه المخدرة، ونشروا زراعته في كل جبالهم وأوديتهم، ثم أورد أدلة وقرائن حول متى انتقل القات إلى اليمن، وأن موطنه الأول الحبشة (زكريا، ١٩٨٦، ص١٣٧).

وخلال بقائه في اليمن وجد أن القات أهم المحاصيل وأوفرها. ولكن داخل البلاد، لا خارجها، لأنه لا يصدر، ولا يربح منه إلا اليمانيون، بعضهم من بعض، ولاحظ أن

زراعته قد انتشرت انتشارًا كبيرًا، أكثر مما كان قبل ربع قرن، وزاحمت زراعته زراعة البن، وغيرها من المحاصيل الصالحة لتصديرها إلى خارج البلاد (زكريا، ١٩٨٦، ص١٣٨). وبما أن أحمد وصفي متخصص في الزراعة فإنه يصف شجرة القات بأنها من الأشجار المعمرة ويشبهها بأشجار الحور، مثل من سبقه من الرحالة، ويتراوح طولها من المتر إلى خمسة أمتار، وأن محصوله يستمر طوال العام، وأنواعه مختلفة، بحسب أماكن زراعته، ثم يصف أوراقه وزهره، وكيف يكون غرسه وزراعته (زكريا، ١٩٨٦، ص١٣٨).

أما أضراره الصحية لدى أحمد وصفي زكريا فيرى أن القات سببًا في تدهور صحة اليمنيين وهزالهم فيقول "وقد أدى استعماله منذ ثلاثة أو أربعة قرون إلى أن أضاع صحتهم، وبدد فطنتهم، وأضعف همتهم، وبعثر ثروتهم، وأصبحوا على تعاقب الأجيال صغار الأجسام، هزال الأبدان، صفر الوجوه، غائري العيون ضعاف النسل (زكريا، ١٩٨٦، ص١٣٩) ، كما وصف مجالس القات وأضرارها الصحية عند إغلاقهم للأبواب والنوافذ، لأن نشوة القات وبهجته لا تتم ما لم يكن جو حارًا محصورًا، لهذا يكون هواؤه فاسدًا من جراء تصاعد دخان النرجيلات وأنفاس الجالسين المزدحمين وروائح عرقهم الذي يكثر بسبب الجو الحار، وكثرة شربهم للماء، فإذا دخل إنسان غريب، غير معتاد على هذا، ضاق صدره، واكتأب، وحاول الخروج والابتعاد(زكريا، ١٩٨٦، ص١٤١) . وعندما كان ينصحهم بعدم إغلاق النوافذ، وأنه لابد أن يتجدد الأكسجين، لأن هذا الجو غير صحي، يحاولون إقناعه بأن جو اليمن بارد، وأن البرد أساس كل علة ومرض، لكنه يؤكد بأن بقاءهم ساعات طويلة كل يوم في هذا الجو الفاسد، منذ أجيال هو الذي أضعف أجسامهم وأصبحت هزيلة وصحتهم متأخرة (زكريا، ١٩٨٦، ص١٤١) ، وهو بهذا يتفق تمامًا مع رينزو مانزوني وأمين الريحاني ونزيه مؤيد العظم وغيرهم ممن لم يستسيغوا طعمه وأدركوا أضراره الصحية والاقتصادية.

كما ناقش أحمد وصفي زكريا أضرار القات الاقتصادية على الأسرة والمجتمع اليمني كله فيقول:" لا دأب لأحدهم مهما عضه البؤس بنابه إلا أن يقتر على نفسه وعياله لينفق معظم ما يجنيه على شراء القات ومضغه (زكريا، ١٩٨٦، ص١٣٩) ، ويعتقد بأنه لولا القات لما فقد اليمنيون الصحة والهمة التي كانت لأسلافهم، قبل الإسلام وبعده، حيث كان لهم قصب السبق في نشر راية الإسلام في فتوحاته الأولى، من حدود الصين شرقًا إلى شواطئ الأطلنطي غربًا(زكريا، ١٩٨٦، ص١٣٩) . ويؤكد بأنه لن يكون لليمن مستقبل اقتصادي باهر مالم يتم التخلص من شجرة القات، وينصح اليمنيين بأنهم إذا ظلوا مبتلين بالقات ومواظبين على استعماله كل يوم فلا خير لهم، ولا مستقبل، ولا مجال لبروزهم ومجاراتهم لشعوب العالم، وأنه لابد من مكافحة هذه الشجرة الخبيثة، والسعي إلى استئصالها وحرقها، وتحريم زراعتها واستبدالها بأشجار مثمرة اقتصادية صالحة للتصدير، وجلب العملة الصعبة كالبن والفواكه والأشجار الحراجية وغيرها (زكريا، ١٩٨٦، ص١٤٢) . لكنه يعتقد بأن هذه النصائح غير مجدية؛ لأنه يرى بان "القات داهية اليمن الدهماء، ومصيبته العظمى ابتلي به كبيرهم وصغيرهم، وجليلهم وحقيرهم، وهم لا يبغون عنه حولا، ولا يقبلون به جدلا، بل يمدحونه ويهجون من ذمه بأبيات وجمل لا يقرها المنطق"(زكريا، ١٩٨٦، ص١٣٨-١٣٩) .

هانز هولفريتز - **Hans Helfritz** (أواخر ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين):

رحالة ألماني، زار مناطق مختلفة من اليمن أواخر ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين بما في ذلك عدن والمحميات الغربية والشرقية، ومنها دخل مملكة الإمام يحيى، وأصدر كتابًا عن اليمن عام ١٩٥٩م بعنوان (اليمن من الباب الخلفي). ومن بين مشاهداته الكثيرة سجل لنا وصفًا مسهبًا عن القات وما يتعلق به من طقوس وتقاليد بصورة بدت وافية، لعلها فاقت ما دونه رحالة آخرون قدموا إلى اليمن في فترة زيارته أو قبلها، فهو يصف شجرة القات التي شاهدها في مدينة حريب بشرقي اليمن قبل أن يتوجه إلى صنعاء ويشهد العديد من مظاهر حياة مختلف الأفراد والأسر الصنعانية وجلسات القات لديهم وطريقة تجميع أغصانه وأنواعه، فيقول: " إنه شجيرة صغيرة لا تزهر، ولها أوراق فاتحة الخضرة خضلة. تزرع هذه الشجيرة في المناطق الجبلية في أعالي اليمن، وزراعته من الاتساع، بحيث لا تقل مساحة

عن مزارع البن ... وتقطع العساليج الرطبة الناعمة بعناية، وتجمع في حزدات ثم تلف بأوراق الموز أو الأعشاب وتربط ربطًا وثيقًا حتى تحتفظ بجدتها ونضارتها، ثم تنقل إلى الأسواق. ولاريب في أن اليمانيين يحسنون التمييز بين أصنافها في المذاق والنوع، تمامًا كما نصنف نحن الخمور. وأجود أنواع القات هو النوع البخاري، والذي يرد من المنطقة التي تحمل هدا الاسم، ولكن استهلاكه غير متوافر إلا للأثرياء" (هولفريتز، ١٩٨٥، ص٩٤).

كما يصف القات أنه من المواد المخدرة، وأن اليمنيين يسمونه إكسير الحياة، وأن الرجال والنساء والأطفال يتعاطونه دون تمييز، طالما توفر لديهم المال لشرائه (هولفريتز، ١٩٨٥، ص٩٤). ويسهب هولفريتز في الحديث عن تقليد تناول الأسرة اليمنية والأصدقاء للقات، وتقديمه للضيوف، وكيف أن رب البيت أو المضيف لا يقوم بتوزيع القات على الحاضرين بصورة عادلة، مرجعًا ذلك إلى التقاليد التي تعطي كل فرد حصة تتناسب مع درجته ومكانته اللتين يقدرهما رب الأسرة. ثم يشرح كيف يمضغ اليمنيون القات وكيف تنتفخ أوداجهم به، ومقادير شربهم للماء أو القهوة المصنوعة من قشر البن، ومدى إحساسهم بالنشوة في تلك الأثناء، ولم يفُته أن يشير إلى المباصق المعدنية الصغيرة التي يستعملها مدمنوا القات حسب وصفه، ذاكرًا أن الإمام وبعض السلاطين "يستعملون مباصق من الذهب"(هولفريتز، ١٩٨٥، ص٩٤-٩٥) ! وقد يكون في قوله هذا شيء من المبالغة.

ويرى هولفريتز أن القات من المهيجات والملطفات في آن واحد، فهو يشتمل على مادتي الكافيين والمورفين معًا، وهو عنده لا يُفقِد الوعي أو يوجد حالة من الثمول كالخمر، ولا يدفع متعاطيه إلى النوم كالأفيون أو الحشيش، فالعقل يتفتح بتعاطيه ويشتد نشاطه، كما تزداد الرغبة في العمل. ويختم هولفريتز حديثه ووصفه المسهَب عن القات في صورة بدت وكأنه يحذر من أضراره الصحية، فيقول: "ومما لاريب فيه أن مضغ القات مضر للصحة على المدى الطويل، فهو يؤثر بصورة تدريجية على أعمال الجسم العادية، ويحطم أجهزة البدن، وفي وسع الإنسان أن يتعرف على مدمن القات من مسافة بعيدة من وجهه الشاحب، وعينيه الغائرتين. ويفقد المدمنون أيضًا قدرتهم البدنية على مقاومة الأمراض الاستوائية كالتيفوس والدزنطاريا. وإذا كان الانحلال والضعف يبدوان على أهل اليمن، فإن ذلك عائد بصورة حتمية إلى هذه العادة السيئة الشاملة"(هولفريتز، ١٩٨٥، ص٩٦).

إيفا هويك- **EVA HOECK** (١٩٤٧- ١٩٥٧م):

إيفا هويك طبيبة ألمانية، عاشت في اليمن عشر سنوات بين عام ١٩٤٧م وعام ١٩٥٧م، ألفت كتابًا عن رحلتها إلى اليمن بعنوان (سنوات في اليمن وحضرموت)*، وحاولت أن تكون موضوعية في عرضها الرائع للأوضاع الحياتية التي عاشتها وخبرتها عن الأحوال المعيشية التي رأتها وسمعت بها (هويك، ١٩٦٢، ص٦).

لقد مكثت الطبيبة الألمانية إيفاهويك في تعز حوالي سنتين، وكتبت انطباعاتها عن تعز خلال إقامتها (١٩٤٧-١٩٥٠م) لكنها بعد ذلك عادت إلى ألمانيا، ثم رجعت مرة أخرى، ولكن إلى حضرموت. وكتبت انطباعاتها عن القات خلال إقامتها في تعز، أما في حضرموت فلم تكتب شيئًا عن ذلك.

كانت أول إشارة للقات عندما تناولت حياة الأمير أحمد بن الإمام يحيى حميد الدين، الذي كان في تعز، فذكرت أن الأمير أحمد كان بعد الظهر يميل إلى الاستراحة عند إحدى البرك في الحقول مع خدمه وأفراد بطانته، فماذا يعمل الأمير أحمد في هذه الاستراحة؟ إنه يمضغ القات أو يدخن نارجيلته، ثم تشرح ما هو القات؟ وماهي أضراره؟ فتقول: "وتحتوي هذه الأوراق الرقيقة الدقيقة على نوع من المخدر الذي يحمل لمتعاطيه شيئًا من (الاستخفاف) النفسي والنشوة إذا ما مضغه المرء طازجًا، ويصبح متعاطيه ثرثارًا، مرحًا يميل إلى الكلام والهذر"(هويك، ١٩٦٢، ص٣٠). وما

* درج الرحالة الأجانب على تسمية مناطق اليمن المختلفة بحسب التقسيم السياسي الذي وجده كل منهم عند زيارته، فأطلقوا اسم اليمن على المنطقة التي تقع تحت حكم الإمام فقط، أما المناطق الأخرى فقد سُميت بأسمائها مثل: بلاد عدن، وبلاد يافع، وبلاد حضرموت، وبلاد عسير...الخ. (الصايدي، ٢٠١١، هامش ص١١٨)

طرحته الطبيبة إيفا يتعارض تماماً مع ما ذكره (A. B) (انظر ص١١ من هذا البحث).

ثم تسرد إيفا أضرار القات الصحية والاقتصادية فتذكر أنه على الرغم من أنه لا يضاهي في أذاه الأفيون والحشيش، إلا أن المرء يصبح مدمنًا له، فتضعف شهيته وتتلبد حواسه، ويؤدي إدمانه إلى سوء الهضم والعزوف عن الطعام، بحيث تبدو على المدمن علامات نقص التغذية، وعلى وجه الخصوص بين الجنود والفقراء ومحدودي الدخل. وذكرت بأن هؤلاء كانوا يؤثرون دفع ما يتقاضون من نقود قليلة ثمنًا للقات بدلاً من الطعام، "طمعًا في اجتناء النشوة التي يخلقها ودفع الهموم اليومية، وأية أحاسيس بالجوع" (هويك، ١٩٦٢، ص٣٠).

وكانت ترى أن هؤلاء الناس أقرب ما يكون إلى الجوع، ومعرضين لمختلف أنواع الأمراض السارية "وكان في وسع أي خدش بسيط أن يتطور في غضون بضعة أيام إلى قرحة رهيبة" (هويك، ١٩٦٢، ص٣٠). وتشير إلى أن إدمان القات لم يكن مقصوراً على الرجال، بل كان النساء والأطفال يقبلون عليه أيضًا، "عندما تصل أوراقه الطازجة الجديدة من الجبال، للترفيه عن نفوسهن بما يبعثه من خدر" (هويك، ١٩٦٢، ص٣٠).

وتستغرب بأنه كان من المستحيل حمل الرجل على العمل في ساعات القات، حتى ولو أغريته بالأجور المضاعفة، بينما كان على استعداد للحديث والمناقشة والاشتراك في جلسات القات والنارجيلة (هويك، ١٩٦٢، ص٣٠-٣١). ثم تذكر بأن زيارات الطبيب لم تكن مستحبة في وقت تناول القات، ونتيجة لذلك لم يكن الناس يشعرون بآلامهم وأوجاعهم إلا في ساعة متأخرة من الليل. "وكانت النسوة ينتحبن صارخات وهن يطلبن إلى أزواجهن المضي إلى الطبيبة لاستدعائها" (هويك، ١٩٦٢، ص٣١).

وبما أن الناس يمضغون القات يوميًا لذلك تذكر الطبيبة إيفا بأن الكمية التي تُستهلك منه كبيرة للغاية، وأن الحكومة تتقاضى ضريبة ضخمة على استهلاك هذه السلعة، كما تشير إلى أن قوافل الإبل تتجه كل يوم من تعز إلى عدن حاملة من القات ما يبلغ قيمته بين خمسة عشر وعشرين ألفًا من الشلنات الأفريقية، ثم تذكر بأنها علمت من مصدر موثوق في عدن أن ما قيمته ثلاثمائة ألف شلن من القات يجري تبادله يوميًا، ثلثه من إنتاج اليمن بينما الثلثان الباقيان من إنتاج الحبشة يأتي بالطائرات (هويك، ١٩٦٢، ص٣١) . وعندما تناولت موضوع السجن والسجناء في تعز وحصتهم من الغذاء تذكر بأنه لا يعيش أي منهم دون حصته اليومية من القات، الذي ينسيهم مفعوله خسارتهم وحريتهم، "ويجعل من الأصفاد التي تكبلهم مجرد خيال ليس إلا" (هويك، ١٩٦٢، ص٨٨) .

أما عن السجناء السياسيين بعد انقلاب ١٩٤٨م وبعد عودة الإمام أحمد بن يحيى حميد الدين إلى تعز فقد روت مشاهداتها لهم أثناء زيارتها للقصر حيث كان بعض منهم رهائن في قصر الإمام، وبأنهم كانوا يقضون هناك حياة مريحة، فكانت تشاهدهم يدخنون الأرجيلة ويتناولون القات، وكانوا يجدون متعتهم في القات (هويك، ١٩٦٢، ص٨٩) .

أما نساء قصر الإمام في تعز فقد أشارت إلى تناولهن للقات فذكرت أنه عندما لا يكون ثمة زيارة ليلية لسيدات القصر في البرنامج المقرر فإنهن يسهرن حتى ساعة متأخرة من الليل "يتبادلن الهمسات والشائعات ويمضغن القات ويرقصن" (هويك، ١٩٦٢، ص٩١) . وبالنسبة لنساء تعز فتشير الكاتبة بأنهن من كن يقمن بجمع أوراق القات (قطفه) وكانت النساء الريفيات يهبطن عند الظهيرة من الجبال بما جنينه من القات (هويك، ١٩٦٢، ص١٠٤) .

وعند زيارتها لبعض مناطق تعز ومزارعها أشارت إلى سفوح (مجدَّرة) مزروعة بشجيرات القات وحقول أيضًا مزروعة بالقات (هويك، ١٩٦٢، ص٩٦، ٩٩) . ثم تقول: "وتوقفت مزارع القات عن الظهور عندما أصبحنا على ارتفاع سبعة آلاف وخمسمائة قدم وكانت الحقول هنا مزروعة بالحنطة الخضراء والبطاطا" (هويك، ١٩٦٢، ص٩٦) .

كلودي فايان **CLAUDIE FAYEIN**، (١٩٥١-١٩٥٢م):

قدمت الطبيبة الفرنسية كلودي فايان إلى اليمن سنة 1951، لتعمل طبيبة فيه، بعد أن وافق الإمام أحمد بن يحي حميد الدين للدكتورة المحترمة بقدومها إلى اليمن،

وعملها طبيبة فيه وعلى الرغم من انتشار القات في اليمن عند وصول الطبيبة الجديدة، إلا أنها عند حديثها عن الحياة في قصر الإمام أحمد في تعز تذكر بأن الجلسات تعقد في قصر الإمام كل يوم وهي غالبا في المساء، لكنها مجالس جافة "فهم لا يدخنون تنباكًا ولا يمضغون قاتًا (فايان، ١٩٨٥، ص٥٢)، وما ذكرته هذه الطبيبة في تعز يختلف عما ذكرته الطبيبة الألمانية أيفا هويك، ولعل السبب في ذلك أن كلودي فايان لم تستقر في تعز، بل كانت زيارتها لها عابرة، واستقرت في صنعاء فدونت انطباعاتها هناك، بينما الطبيبة ايفا استقرت في تعز لفترة أطول وشاهدت الحياة اليومية في القصر وخارجه فشاهدت مالم تشاهده كلودي فايان.

وخلال رحلة فايان وعند خروجها من الحديدة في طريقها إلى صنعاء وعند اقترابها مع مرافقها بالسيارة من مناطق القات، بدأت تشرح ما هو القات؟ وتصف أوراقه وكيف يشعر اليمنيون بالسعادة عند مضغهم له، وأنه يتم تصديره إلى عدن بالطائرة كل صباح، وأنه تجارة مربحة، ولكنه يكلف اليمنيين غاليًا لأنه لا يزرع إلا في الجبال (فايان، ١٩٨٥، ص٨٢).

وبعد وصول كلودي فايان إلى صنعاء واستقرارها فيها تعرفت على المجتمع الصنعاني عن كثب، وتعمقت فيه، وبدأت تشرح جلسات القات في صنعاء وآثاره، ومتى يكون تناوله، وكيف هي جلسات الرجال وجلسات النساء. وما لفت انتباهها -مثل من سبقها من الرحالة- أنه بعد الظهر، أي بعد تناول وجبة الغداء، لا أحد يعمل في الصناعات اليدوية ومكاتب الحكومات والورش الصغيرة والمحلات التجارية، كل هذا مغلق، واذا فتحت بعض من المحلات التجارية من الساعة الرابعة فليس إلا تكملة للدخل اليومي الناقص(فايان، ١٩٨٥، ص١٢٨) إذ بعد الظهيرة يتغير طابع الشوارع ومظهرها كليا، فالرجال يذهبون إلى مجالس القات، وقد حملوا معهم ربط القات، وصناديق التنباك تحت أكمامهم أو على ظهورهم، حتى المترجم الخاص بكلودي فايان يرفض مرافقتها بعد الظهر، عندما يكون لابد من القيام ببعض الزيارات ويقول لها: "مستحيل يا حكيمة، إن الرجال ليسوا موجودين بعد الظهر حتى وإن كانوا موجودين فهم مشغولين بمضغ القات"(فايان، ١٩٨٥، ص١٢٨).

إنها كانت مرتبطة بموعد مع عامل صنعاء، ولا تريد تأجيل الزيارة إلى الغد، لكنها عندما ذهبت إلى بيت العامل وجدته لا ينتظرها، إن حوله خمسة عشر أو أكثر من الزوار في المفرج، وقد نسى تماما حاجته إلى الكشف الطبي، وعندما دخلت عليه إلى المجلس تقول: "وبصعوبة تبينت الصنعاني الوقور، الذي تعودت أن أراه في الصباح، لقد أخذ كل واحد منهم راحته، فألقوا بالخناجر والعمائم جانبا وشوه القات وجوههم، وهم يأكلونه في الحنك الإيسر"(فايان، ١٩٨٥، ص١٢٩). ومن الواضح أن الطبيبة الفرنسية كلودي فايان كانت تتناول القات وأنه أعجبها واستساغته فتقول: "إن أثر القات لا يكون في أول الجلسة مقبولاً، اذ هو دخان وارتجاف وخفقان وأرق، أما بعد ذلك فيصبح الفكر رائعا نشيطا متفائلا، وتغدو الروح سمحة رقيقة، والجسم هادئا، والجنس كامل الصفاء، ويختلف طعم القات وآثاره باختلاف نوعه ومنبته". (فايان، ١٩٨٥، ص١٢٩) وما يؤكد أيضًا أن الطبيبة كانت تتناول القات ما ذكرته بقولها: "ويوجد اليوم قات (متنقل) يدفع المرء إلى جولات طويلة في الليل بدون هدف، وبشيء من الذهول والنشوة" (فايان، ١٩٨٥، ص١٩٢).ولا يستطيع أن يشرح تأثيرات القات بهذه الصورة إلا من كان يتناوله، وهذا ما صرحت به كلودي فايان عند زيارتها لمناخة وهي في بيت عامل مناخة وبعد تناولها وجبة الغداء، الذي بدا فيه التقشف والبساطة، إلا أن جلسة القات التي تلت الوجبة أنستها هذا التقشف، فهي أولاً تصف القات بأنه من الصنف الممتاز، قطف قبل ساعة لا أكثر، بأوراق طرية طازجة ثم تقول: "كانت زوجة العامل (عامل مناخة) توزع أغصان القات بكرم وسخاء على من حولها، ومن كل جانب تلقيت باقات صغيرة من الأوراق الممتازة النظيفة" (فايان، ١٩٨٥، ص٢٢٧). أما مجالس النساء فقد تناولتها بشرح طويل فذكرت العادات والتقاليد في هذه الجلسات ووصفت الملابس التي ترتديها النساء الكبيرات وكذلك الصغيرات أو الشابات، وكيف يتزين ويلبسن الحلي، كذلك وصفت الغناء والرقص اليمني في مجالس النساء هذه . إلا أن الملفت ما ذكرته بأن في هذه المجالس تدخن النساء كثيرًا. أما القات فلم يكن منتشرًا في مجالس النساء مثل مجالس الرجال، ولم يتناوله إلا

القليل من النساء هذا ما أكدته كلودي فايان بقولها: "وإذا كان الزوج كريما فإنهن يتعاطين قليلا من القات" (فايان، ١٩٨٥، ص١٣٠).

أوليغ بير يسيبكين- (١٩٥٩م-١٩٦٢م):

عُين الدبلوماسي الروسي أوليغ بير يسيبكين في المفوضية الدبلوماسية السوفياتية في تعز سنة 1959م، كمترجم للغة العربية، وكان مقر بعض البعثات الدبلوماسية العربية والأجنبية في مدينة تعز، والبعض منها في صنعاء وقد اتخذ الإمام أحمد بن يحي حميد الدين مدينة تعز عاصمة له حتى وفاته عام 1962م. لقد وصف الدبلوماسي الروسي مدينة تعز وجمالها وأمطارها الغزيرة، التي تكون أهم عوامل ازدهار الزراعة فيها، حيث يزرع فيها كل أنواع الحبوب والفواكه، لكنه يؤكد أن المكان الأول بين كل النباتات في اليمن شغلة في ذلك الوقت هو القات(يسيبكين، ٢٠٠٥، ص٤٠). ويشرح "اوليغ" للقارئ بأن القات نبتة قصيرة دائمة الخضرة، ذات أوراق يانعة وعسالج تحتوي على مواد منبهة يمضغه اليمنيون بعد الغداء (يسيبكين، ٢٠٠٥، ص٤٠). ويشير إلى أن القات حينذاك كان غاليا جدا وأن الأغنياء هم الذين كان بإمكانهم التمتع كل يوم بهذه الأوراق (يسيبكين، ٢٠٠٥، ص٤٠).

ويصف الدبلوماسي الروسي اوليغ الجبليات الشابات اللاتي ينزلن من جبل صبر ويلبسن الثياب المزركشة، ويضعن الزهور التي تفوح بالعطر على أصداغهن، هؤلاء الشابات يحملن القات إلى تعز، ولم يكن يخفين وجوههن، وكان الشباب يتجادلون معهن بالأسعار بكل سرور مع شرائهم القات (يسيبكين، ٢٠٠٥، ص٤٠). وخلال زيارته لجبل صبر وجد أن معظم المسطحات في هذا الجبل كانت مزروعة بنبات القات وذكر أنه يزرع في الجبال في كل فصول السنة، وأنه يزرع في الأماكن التي يزرع فيها شجرة البن، لهذا السبب فإن بعض مالكي الأراضي الكبيرة والفلاحين يفضلون زراعة القات، الذي يأتي بمداخيل كبيرة وثابتة (يسيبكين، ٢٠٠٥، ص٥٥). وعلى الرغم من أن الدبلوماسي الروسي تناول القات خلال زيارته لعامل جبل صبر سنة 1959م لكنه لم يستسغه، ولم يستحسنه فيقول: "مرت ساعتان ونحن نمضغ القات بصمت ... فلم يؤثر القات عليّ، فمضغ كتلة القات الأخضر أدخلت عليّ شعور بعدم الراحة وحسب". ولم يشر هذا الدبلوماسي لا من قريب أو بعيد عن تناوله للقات بعد ذلك، رغم أنه عاد لليمن وعمل سفيرًا في الجمهورية العربية اليمنية وغادرها سنة 1984م.

ومما تجدر الإشارة إليه، أنه على الرغم من أن الكاتب الفرنسي جان جاك بيربي لم يزر اليمن، لكنه اعتمد على كثير من كتب الرحالة الأوروبيين الذين زاروا اليمن في كتابه الذي ألفه في الخمسينيات من القرن الماضي وأسماه (جزيرة العرب) . وفي كتابه هذا يشير إلى أن مضغ اليمني للقات يدهور حالته من سيئ إلى أسوأ. ويستغرب أن في اليمن يتوقف بعد الظهر كل نشاط تقريبا، وينصرف الجميع إلى مضغ ورق القات (بيربي، ١٩٦٠، ص١٤٣). وان فقراء اليمن يحرمون أنفسهم من الغذاء لشراء المخدر، الذي يسكرهم فترة من الوقت (بيربي، ١٩٦٠، ص١٤٣). وهذا التخدير اليومي يدفعون ثمنه اضطرابات معدّيه ومعوية عنيفة، مؤلمة، كما أن الاستعمال المستمر للقات "يضعف القسم الأكبر من السكان الذين ينصرفون إلى البلادة والخمول التام عدة ساعات كل يوم" (بيربي، ١٩٦٠، ص١٤٣).

ولفت انتباهي وأنا أقلب في إحدى أعداد مجلة العربي، وهذا العدد صدر في عام 1958م-فترة الدراسة-حيث وجدت في المجلة مقالاً شدني لقراءته وأحزنني لأن اليمنيين لم يدركوا مخاطر القات، على الرغم من أنه لم يكن قد أصبح أكثر من نصفه سموما أو كيماويات تجلب كل الأمراض هذا المقال للأديب والشاعر اليمني المشهور محمد محمود الزبيري. بدأه بأربعة أسطر نثرية رائعة ومعبرة قال فيها: "شيطان في صورة نبات، أوقع الإنسان اليمني في فتنته وزاحم الأغذية البريئة في معدته ... وجرى مجرى إبليس في دمه... وولج ولوج اللص إلى خزائنه ... يطارده صباحا في رؤوس الجبال، ويؤرقه ليلا في متاهات الخيال ... متنقلا به بين السرور والحزن، وبين العقل والجنون!!" (الزبيري، ١٩٥٨، ص١٣٨). وقد أبدى الزبيري استياءه بسبب تناول اليمنيين للقات، وإضاعة أوقاتهم بدون فائدة فيقول: "تعودوا أن يجعلوا من ساعات القات عطلة أبدية تستمر من بعد تناول الغداء إلى المساء، لا يقضونها

عادة إلا في جلسات عاطلة فارغة، للمنادمة، والمجردة من كل هدف، وهذا هو أكبر خطر يأتي به القات، فهو يلتهم نصف عمر الشعب بدون عمل ولا إنتاج ولا تفكير، ولا شعور بمسؤوليات الحياة" (الزبيري، ١٩٥٨، ص١٤٠).

على أية حال مثل القات تاريخيًا ظاهرة زراعية/ اجتماعية غريبة الأطوار: تعاطيًا وتجارة وزراعة، تناولها العديد من الرحالة والمؤرخون من مختلف البلدان برؤى وأفكار مختلفة كما مر بنا آنفا.

خَاتِمَةٌ

خرج هذا البحث ببعض من الملاحظات والاستنتاجات حول القات في اليمن يمكن إيجازها على النحو الاتي:

بدأ في التاريخ الحديث والمعاصر قدوم الرحالة الأوروبيين والعرب إلى اليمن، وفي فترات متتالية. ودونوا رحلاتهم في كتب تم طباعتها وترجمت غير العربية منها إلى اللغة العربية. لقد سجلوا انطباعاتهم عن اليمن، وكل ما شاهدوه أو سمعوه، وكذلك الصعوبات التي واجهوها خلال رحلاتهم.

أما انطباعاتهم عن القات فإن كل واحد منهم قدم وصفًا مختلفًا عن الآخر، فكان لكل واحد أسلوبه الخاص في الوصف، وسرد المعلومات إلى جانب الظروف المحيطة برحلة كل واحد منهم بحيث أن القارئ يشعر بأنه يقرأ عن القات معلومات جديدة تختلف من رحالة إلى آخر، وعلى الرغم من ذلك فقد رأى معظمهم أن للقات أضرار صحية واقتصادية واجتماعية... الخ.

- إن زراعة القات بدأت في مساحات محدودة، واقتصرت زراعته لدى كبار المزارعين، ثم أخذت في الانتشار تدريجيًا. وكلما قدم رحالة جديد وجدنا أن زراعة القات أصبحت تستحوذ على مساحات واسعة من المناطق الصالحة للزراعة. ولاحظ الرحالة، وخاصة منذ النصف الأول من القرن العشرين أن للقات آثار سلبية على القطاع الزراعي، وكان اتساع المساحات المزروعة بالقات على حساب محاصيل أخرى كالبن والحبوب والفواكه، وغيرها. وكان تأثيره على محصول البن أكثر من المحاصيل الأخرى، لأنه يزرع في نفس الظروف المناخية لزراعة البن، الذي كان يصدر إلى الخارج، باعتباره من المحاصيل النقدية، أما القات فلا يصدر إلى الخارج، ويتم تداوله داخل اليمن، وهذا يؤثر على دخل اليمن من العملة الأجنبية.

- لاحظ الرحالة كثيرا من الأضرار الصحية، التي تصيب من يتناول القات، على الرغم من أنه كان طبيعيًا، ولم يستخدم المزارعون السموم والمبيدات، التي تسبب كثيرًا من الأمراض. لقد لاحظوا أن القات يؤثر على الجهاز الهضمي، وكذلك الجهاز العصبي، والجهاز التنفسي بسبب التدخين المصاحب لتناول القات، كما رأى بعض الرحالة أن تناول القات سببًا في ضعف النسل، والهزال، وسوء التغذية، لأنه يؤثر على الشهية، وغيرها من الأمراض.

- وما لاحظه الرحالة أن القات يستهلك نسبة كبيرة من دخل الفرد، وهذا يؤثر على ميزانية الأسرة، خاصة الأسر محدودة الدخل. وقد أبدى الرحالة استغرابهم حين وجدوا أن رب الأسرة ينفق على القات أضعاف ما ينفقه على أسرته من حاجياتهم الضرورية، على الرغم من أنهم لاحظوا أن أسعار المواد الغذائية رخيصة جدًا مقارنة بأسعار القات.

- من الملاحظ أن كثيرًا من الرحالة تناولوا القات، ليجربوه، ويكتشفوا آثاره بأنفسهم، ولكن معظمهم لم يستسغه، ووجدوا أن له آثار سلبية كثيرة، ذكروها في كتبهم، والقليل منهم من أعجبه واستساغ طعمة، ووجده مريحًا، لعل أهمهم الرحالة "بوتا"، و"كلودي فايان" كما سبق أن رأينا.

- اجمع الرحالة وكل مَنْ كتب عن القات أن مسألة مضغه وتعاطيه صارت بالتقادم عادة اجتماعية تقليدية ضاربة في القدم، إن لم تكن جزءً أصيلاً من ثقافة المجتمع اليمني عامة.

- تفاوتت نظرتهم عن آثاره السلبية بين محذر من مخاطره الصحية ومقلل، وبين تبعاته الاقتصادية المضرة وبين من اعتبره سلعة محلية لا يترتب عليها أي شيء.

- أغفل الجميع مناقشة البعد الروحي/ الديني لمتعاطيه خاصة عند بعض الفرق الدينية، إلا من بعض الإشارات الضمنية التي وردت هنا وهناك.

• على الرغم من أن تعاطي القات يشكل لدى المجتمع اليمني من مكملات الرجولة والاعتداد بمقتضياتها، فانه في الوقت ذاته يشكل محفزا لإثارة العنف، وشهوة الانتقام، وربما أن هذا يفسر ديمومة الصراع في المجتمع اليمني.

• يبدو أن للطبيعة والمناخ المتقلب (حار، بارد) دور في زراعة ومضغ القات لدى اليمنيين كنوع من إيجاد المكيفات الطبيعية ووسائل الراحة بديلاً عن المكيفات الصناعة التي تكاد تنعدم في اليمن آنذاك.

التوصيات

تؤكد الباحثة في ختام بحثها على ضرورة:

- تنفيذ برامج إعلامية تثقيفية وتربوية تستهدف زيادة وعي الناس للآثار المختلفة لظاهرة القات على مستوى حياتهم وعلى مستوى الاقتصاد القومي، بما في ذلك تأثيرها على الموارد الطبيعية.
- تنفيذ برامج ترفيهية تساعد على شغل أوقات الفراغ في أنشطة مفيدة تتوافق مع عادات وقيم المجتمع اليمني.
- من واجب الآباء والأمهات توعية أبنائهم منذ الصغر عن أضرار تناول القات.
- على الجهات المعنية إدخال أضرار القات وآثاره السلبية بصحة الفرد والمجتمع في المناهج المدرسية والجامعية.
- إقامة الندوات والمؤتمرات عن القات بصورة مستمرة تتناول أضراره الصحية والاقتصادية والاجتماعية.
- وضع برامج بحثية حول الأثار الاجتماعية للقات، بما في ذلك العلاقة بين القات والفقر.
- تشجيع ودعم البحوث والدراسات والمراكز البحثية عن القات وأضراره.
- إجراء البحوث الطبية لمعرفة الأضرار الصحية للقات.
- تنمية محاصيل زراعية نقدية ذات نسبية عالية، مثل البن، والقطن والحبوب وغيرها.
- منع استيراد المبيدات والمواد الكيمياوية التي يُرش بها القات، والتي تعد من أهم أسباب انتشار الأمراض الخطيرة في اليمن.

قائمة المصادر والمراجع:

الكتب:

- أبونتي، سلفاتور. (١٩٤٧م) مملكة الإمام يحيى (رحلة في بلاد العربية السعيدة)، تعريب: طه فوزي، مصر: مطبعة السعادة.
- أمين، أفندي عبدربه. (١٩٩٧م) القات مكوناته وآثاره الصحية، ط١، صنعاء: دار الحكمة اليمانية.
- انكارين، ج. (١٩٩٣م) مذكرات دبلوماسي في اليمن، ترجمة: قائد محمد طربوش، محمد إسماعيل سليمان، ط١، القاهرة: مكتبة مدبولي.
- أونفو، جوليت، شوفاليه، باتريس. (٢٠٠٩م) فرنسيون في اليمن، (١٧٠٩-٢٠٠٩) ترجمة: بشير عبد الغني المهلل، أميرة أمين، صنعاء: فن الطباعة.
- بيربي، جان جاك. (١٩٦٠م) جزيرة العرب، تعريب: نجدة هاجر، سعيد الغز، ط1، بيروت: المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر.
- بيريسيبكين، أوليغ. (٢٠٠٥م) اليمن واليمنيون في ذكريات دبلوماسي روسي، ترجمة: إسكندر كفوري وآخرون، ط2، صنعاء: دائرة التوجيه المعنوي.
- الريحاني، أمين. (١٩٨٧م) ملوك العرب، رحلة في البلاد العربية، ط8، بيروت: دار الجيل.
- زكريا، أحمد وصفي (١٩٨٦م) رحلتي إلى اليمن، ط1، دمشق: دار الفكر.
- الصايدي، أحمد قايد. (١٩٩٠م) المادة التاريخية في كتابات "نيبور" عن اليمن، ط1، بيروت: دار الفكر المعاصر.
- الصايدي، أحمد قايد. (٢٠١١م) اليمن في عيون الرحالة الأجانب، ط١، صنعاء: مركز الدراسات والبحوث اليمني.
- صايم، نجاة محمد. (١٩٩٨م) المرأة اليمنية ومجالس القات (التفرطة)، ط١، صنعاء: دار المجد للطباعة والنشر.
- العثماني، الأرشيف. (٢٠٠٨م) اليمن في العهد العثماني، إعداد: ح. يلدريم آغان وآخرون (كتاب وثائقي)، إستانبول.
- العظم، نزيه مؤيد. (١٩٨٥م) رحلة في بلاد العربية السعيدة، ط2، لندن: مؤسسة فادي بريس.

- العواضي، حميد؛ الحاجبي، عبد الغني. (٢٠٢٢م) في رحلات الغربيين إلى بلاد اليمن (دراسات ومختارات) (جمع وترجمة وتحقيق)، ط١، صنعاء: مركز التراث والبحوث اليمني.
- فايان، كلودي. (١٩٨٥م) كنت طبيبة في اليمن، تعريب محسن أحمد العيني، صنعاء: دار الكلمة.
- ابن القاسم، يحيى بن الحسين. (مخطوط) أنباء الزمن في تاريخ اليمن، محفوظ في صنعاء: دار المخطوطات، المكتبة الغربية.
- كريكوريان، إبراهام. (١٩٨٧م) القات واستعماله – نظرة تاريخية – مجموعة أبحاث ألقيت في المؤتمر الدولي للقات، 17-21 يناير، ١٩٨٣م، بعنوان: القات من النواحي: التاريخية، العلمية، الصحية، الاقتصادية، الاجتماعية، الدينية، جمع: أحمد المرزوقي، أحمد أبو خطوة، ط1، جدة: مطبوعات تهامة.
- لاروك، جان دي. (٢٠٠٤م) أول رحلة فرنسية إلى العربية السعيدة، ترجمة: منير عربش، صنعاء: وزارة الثقافة والسياحة.
- مانزوني، رينزو. (٢٠١١م) اليمن رحلة إلى صنعاء (١٨٧٧–١٨٧٨م)، ترجمه: ماسيمو خير الله، ط1، صنعاء: وحدة التراث الثقافي بالصندوق الاجتماعي للتنمية.
- مرغم، محمد محمد؛ رفعت، محمد إبراهيم. (١٩٨٧) زراعة ومضغ القات بالجمهورية العربية اليمنية. القات من النواحي: التاريخية، العلمية، الصحية، الاقتصادية، الاجتماعية، الدينية، مجموعة أبحاث ألقيت في المؤتمر الدولي للقات، تناتريف- مدغشقر، ١٧–٢١ يناير، ١٩٨٣م، جمع: أحمد المرزوقي، أحمد نبيل أبو خطوة، جدة: مطبوعات تهامة.
- هولفريتز، هانز. (١٩٨٥) اليمن من الباب الخلفي، تعريب: خيري حماد، ط٣، صنعاء: المكتبة اليمنية للنشر والتوزيع.
- هويك، إيفا. (١٩٦٢م) سنوات في اليمن وحضرموت، تعريب: خيري حماد، ط١، بيروت: دار الطليعة.

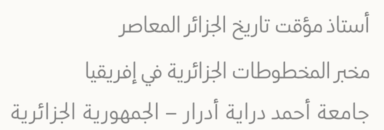
ثانيًا: الدوريات:

- بن غازي، عبد الرحمن. (٢٠٠٢م) القات والأمن الغذائي، مجلة الثوابت، صنعاء: العدد ٢٨.
- الزبيدي، علي. (١٩٩٧) الجوانب الاقتصادية للقات، مجلة الثوابت، صنعاء: العدد الثامن.
- الزبيري، محمد محمود. (١٩٥٨م) شيطان في صورة شجرة، مجلة العربي – الكويت: العدد الأول.
- الصايدي، أحمد قايد. (١٩٩٢م) رحلة بوتا إلى جبل صبر، مجلة الإكليل، صنعاء: وزارة الثقافة، العدد الأول.
- الصايدي، أحمد قايد. (٢٠١٠م) الرحالة الألماني هرمن بروخاردت، مجلة الإكليل، صنعاء: وزارة الثقافة، العددان 38-37.

ISSN: 2090 – 0449 Online
ARCIF Arab Citation and Impact Factor, [Q3].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.43].

القوانين العقارية الفرنسية في الجزائر
ودورها في تسهيل مصادرة الأراضي وتشجيع الحركة الاستيطانية
قانون سيناتيس كونسيلت (Sénatus Consulte) ١٨٦٣ نموذجًا





د. عبد الكريم حرمة

أستاذ مؤقت تاريخ الجزائر المعاصر

مخبر المخطوطات الجزائرية في إفريقيا

جامعة أحمد دراية أدرار – الجمهورية الجزائرية

مُلَخّصْ

يعتبر القانون الصادر عن مجلس الشيوخ الفرنسي (سيناتيس كونسيلت ٢٢أبريل ١٨٦٣) من أخطر القوانين العقارية التي انتهجتها الإدارة الاستعمارية في الجزائر، كونه سعى لمصادرة الأراضي وتغيير البنية الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع الجزائري تحت حجة حماية الملكية العقارية الأهلية وتنظيمها. ونتيجة لذلك فقد كان له أثره الوخيم على الشعب الجزائري خاصةً وأن تبعاته السلبية استمرت الى مرحلة ما بعد الاستقلال. سأحاول دراسة هذا القانون من حيث ظروف استصداره ومضمونه، وأهدافه، وإجراءات تطبيقه، ونتائجه. لا شك أن هذا الموضوع يكتسي أهمية بالغة كونه يتناول مسألة مهمة في تاريخ الجزائر المعاصر وهي مسألة مصادرة الأراضي، ويقف عند أهم الأساليب والوسائل المستعملة لتحقيق ذلك. كما يُظهر لنا مدى تأثر المجتمع الجزائري بتلك السياسة واستمرار تبعاتها السلبية في بعض المناطق إلى اليوم. وقد توصلت الدراسة إلى أن فرنسا منذ اليوم الأول لاحتلالها للجزائر اعتمدت ما يسمى بمصادرة الحرب وهي أسوأ أنواع المصادرات بحيث تركز على القوة والعنف والإكراه والقوانين الجائرة دون أدنى اعتبار للسكان المتضررين، وما يميز القوانين والقرارات خلال هذه الفترة أنها كانت متشابهة ومكملة لبعضها البعض، وتسعى لهدف واحد وهو إرضاء المستوطنين والحصول على المزيد من الممتلكات سواء كانت أراضي للزراعة أو غابات أو مراعي.

بيانات المقال:

تاريخ استلام المقال:	٢١	أبريل	٢٠٢٣
تـاريخ قبــول النشــر:	٣٠	مايو	٢٠٢٣

كلمات مفتاحية:

سيناتيس كونسيلت؛ القوانين العقارية؛ مصادرة الأراضي؛ البنية الاقتصادية؛ البنية الاجتماعية

معرِّف الوثيقة الرقمي: 10.21608/KAN.2023.333055 

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

عبد الكريم حرمة. "القوانين العقارية الفرنسية في الجزائر ودورها في تسهيل مصادرة الأراضي وتشجيع الحركة الاستيطانية: قانون سيناتيس كونسيلت (Sénatus Consulte) 1863 نموذجًا".- دورية كان التاريخية.- السنة السادسة عشرة- العدد الستون؛ يونيو ٢٠٢٣. ص ١٦٥ – ١٧٤.

Corresponding author: harma30@univ-adrar.edu.dz

Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com
Egyptian Knowledge Bank: https://kan.journals.ekb.eg

Twitter: http://twitter.com/kanhistorique
Facebook Page: https://www.facebook.com/historicalkan
Facebook Group: https://www.facebook.com/groups/kanhistorique

مُقدِّمَةُ

تعرضت الجزائر خلال الفترة الاستعمارية لاستغلال اقتصادي كبير، ارتكز في شقه الأساسي على مسألة الأرض، كونها تمثل الدعامة الأساسية لمختلف المشاريع الاستعمارية الاستيطانية الاستغلالية، وقد اتبعت سلطات الاحتلال طرقًا مختلفة لمصادرتها، بالاعتماد على القوة العسكرية تارة وعلى القوانين والمراسيم التعسفية المجحفة تارة أخرى، بهدف الحصول على أكبر وعاء عقاري يسمح لها بتوطين الأوروبيين الوافدين، لتثبيت هيمنتها الاستعمارية من جهة وتسهيل الاستنزاف الاقتصادي من جهة أخرى.

وقد تسارعت وتيرة القوانين والمراسيم منذ قانون الضم سنة ١٨٣٤ والذي أقر رسميًا إلحاق الجزائر بفرنسا، وسمح بالممارسة الفعلية للاحتلال؛ لتبدأ عمليات المصادرة بصورة رهيبة ومقلقة، بداية بأراضي البايلك والأوقاف، ثم أراضي الأعراش والقبائل وأصحاب الخيام الكبرى، وهذا ما أدى في كثير من الأحيان إلى موجات غضب عارمة تجسدت في ظهور مقاومات وانتفاضات رافضة لهذه السياسة. وبهدف القضاء على هذه المقاومات وتفكيك القبائل وإضعافها سعت السلطات الاستعمارية الى سن قانون سيناتيس كونسيلت سنة ١٨٦٣، والذي يسعى الى تحديد القبائل وتقسيمها الى دواوير ثم تأسيس الملكية الفردية بغرض تسهيل نقلها للسلطات الاستعمارية، والتي بدورها توجهها للاستيطان وخدمة المصالح الاقتصادية الفرنسية.

لا شك أن هذا الموضوع يكتسي أهمية بالغة كونه يتناول مسألة مهمة في تاريخ الجزائر المعاصر وهي مسألة مصادرة الأراضي، ويقف عند أهم الأساليب والوسائل المستعملة لتحقيق ذلك. كما يُظهر لنا مدى تأثر المجتمع الجزائري بتلك السياسة واستمرار تبعاتها السلبية في بعض المناطق إلى اليوم.

استنادًا لما سبق، وإدراكًا مني لمدى أهمية دراسة المسألة العقارية وخصوصًا ما تعلق بمصادرة الأراضي وانعكاساتها السلبية على المجتمع الجزائري في تلك الفترة، واستمرار تأثيراتها على المدى البعيد، ارتأيت أن أتناولها كموضوع لهذا البحث. ومن هنا فإن الإشكالية الرئيسية لهذه الدراسة تتمحور حول: السياسة الفرنسية الاستعمارية الاقتصادية في مجال مصادرة الأراضي من خلال قانون سيناتيس كونسيلت١٨٦٣، وما أفرزه من تأثيرات وانعكاسات على المجتمع الجزائري.

وللإجابة على هذه الإشكالية اتبعت الخطة الآتية:

١- ظروف استصدار قانون سيناتيس كونسيلت١٨٦٣.

٢- مضمونه.

٣- أهدافه المعلنة والخفية.

٤- إجراءات تطبيقه.

٥- نتائجه.

أولاً: ظروف استصدار قانون سيناتيس كونسيلت

بقيام الإمبراطورية الفرنسية الثانية سنة ١٨٥٢، وجد نابليون الثالث أن الصراع بين المستوطنين والعسكريين في الجزائر قد بلغ أشده، وأن الحاكم العام راندون أصبح همه الوحيد إرضاء المستوطنين وتوفير المزيد من الأراضي عن طريق الضغط وانتهاج سياسة الحصر ضد الأهالي وإجبارهم للتنازل عن الأراض[1]، واستمرت هذه السياسة إلى غاية إقدامه على أهم خطوة إدماجيه تمثلت في إنشاء وزارة الجزائر والمستعمرات ١٨٥٨-١٨٦٠م[2]، والتي استبشر بها المستوطنون كثيرًا كونها ستنهي -حسب اعتقادهم- الصراع الحاد بينهم وبين العسكريين، وستفتح لهم المجال واسعًا لتلبية رغباتهم وطموحاتهم من خلال الاستفراد بالجزائر. إلا أنه وبعد سنتين من اعتماد هذه الوزارة تأكد من أنها لم تحقق شيئًا ملموسًا، لأنها أخضعت الجزائر لإجراءات بيروقراطية ومصاريف إضافية لممثليها هناك، ناهيك عن الصراع الحاد مع العسكريين وضباط المكاتب العربية[3]، وقد تأكد الإمبراطور شخصيًا من هذه الوضعية بعد زيارته للجزائر سنة ١٨٦٠ مما أدى به إلى إلغائها والعودة إلى نظام الحاكم العام.

بدأ نابليون في انتهاج سياسة جديدة تجاه الجزائر خلال هذه المرحلة، ومن أجل إيجاد حل عاجل وعادل للقضية الجزائرية يحافظ فيه على حقوق الأهالي- حسب تصريحه- من جهة، ويحمي مكتسبات المستوطنين من جهة أخرى، اهتدى بعد استشارة مقربية إلى مشروع "المملكة العربية"، وهذا بعد تساؤلات كثيرة حول ما إذا كانت الجزائر مستعمرة أم ملحقة بفرنسا، فرأى بأن الحل الأمثل أن تكون مملكة عربية قابلة للفرنسة، وهذا ما أبان عنه وسجله في رسالته إلى بيليسي المؤرخة في٠٦ فيفري ١٨٦٣ والتي جاء فيها: "يجب إقناع العرب بأننا لم نأت للجزائر لاضطهادهم ونهبهم ولكن لنجلب لهم منافع الحضارة.. فالجزائر ليست مستعمرة بمعنى الكلمة، ولكنها مملكة عربية[٤].... إننا نطلب الآن إصلاح خاطر العرب وإمالة قلوبهم إلينا لأنهم جنس زينتهم العقل والهمة العالية والشجاعة والمهارة في بعض أمور الفلاحة...الجزائر مملكة عربية وأهلها على السواء مع الفرنسيين وتحت ظل دولتنا المنصورة، لأني إمبراطور العرب وإمبراطور الفرنسيين معًا[٥]".

كما نصح الأوروبيين بأن يهتموا بالاستثمار في الغابات والمعادن، واستصلاح الأراضي، وإنشاء السدود، والطرقات، والصناعات المتنوعة، وطالب بضرورة وقف عمليات الاستيطان الرسمي في الجزائر[٦]. وبعد شهرين أصدر مجلس الشيوخ بتاريخ ٢٢ أبريل١٨٦٣ قانون السيناتوس كونسيلت (القانون المشيخي) الخاص بالملكية الأهلية والذي جاء ردًا على التطبيق السلبي لقانون ١٦جوان١٨٥١م.

ثانيًا: مضمون قانون سيناتيس كونسيلت

يتكون هذا القانون الصادر عن مجلس الشيوخ (Sénatus Consulte) أو ما يعرف بقانون الملكية من ٠٧ فصول، وهي كالآتي[٧]:

الفصل الأول: ومما جاء فيه:

تُعتبر القبائل الجزائرية مالكة للأراضي التي تستغلها وتتصرف فيها بشكل دائم وتقليدي منذ بداية استقرارهم فيها إلى الآن، بغض النظر عن طبيعة السند الذي يثبت الملكية الموجودة (مهما كان السند).

لتأكيد على أن جميع أعمال التقسيم والمعاملات الخاصة بملكية الأرض والتي تمت سابقًا بين الدولة والأهالي تعتبر نافذة.

الفصل الثاني: يتعلق بالتسريع في الإجراءات الإدارية لتطبيق القانون، حيث نص على الآتي:

- تعيين حدود أراضي القبائل.
- توزيع أراضي القبائل بين مختلف دواوير كل قبيلة سواء في منطقة التل أو في مناطق أخرى توجد فيها أراضي قابلة للحراثة، مع بقاء الأراضي ذات المنفعة العامة كأملاك جماعية تستفيد منها الأعراش كأراضي الرعي وغيرها.
- إقامة أملاك فردية بين أعضاء هذه الدواوير كلما كان هذا الإجراء ممكنًا ومناسبًا، وستحدد المراسيم الإمبراطورية الخطة المتبعة والحدود الزمنية التي يجب أن تشكل فيها هذه الملكية الفردية في كل دوار.

الفصل الثالث: سيتم استصدار لائحة إدارية تحدد كل ما يتعلق بالأمور الآتية:

١-أشكال ترسيم حدود أراضي القبائل (تحديد أرض كل عرش).

٢-أشكال وشروط تقسيم أرض كل عرش بين الدواوير التابعة له، وكيفية التصرف في الممتلكات العائدة للدوار حينما يريد أهل الدوار نقل أملاكهم إلى غيرهم.

٣-الأشكال والشروط التي ستؤسس بموجبها الملكية الفردية وطريقة إصدار سندات الملكية.

الفصل الرابع: سيستمر تحصيل الضرائب والإتاوات والمزايا المستحقة للدولة من قبل أصحاب أراضي القبائل كما كان الحال في الماضي، إلى أن يتم الأمر بخلاف ذلك بموجب مراسيم إمبراطورية تصدر في لوائح الإدارة العامة.

الفصل الخامس: تحتفظ الدولة بحقوقها في ملكية أراضي البايلك، ويحتفظ الأفراد بحقوقهم في ملكياتهم الخاصة ولا تغير في ذلك، ولا تغير أيضًا في حال الأملاك التي تسمى الدومين العام كما ذُكرت في الفصل الثاني من قانون ١٦جوان١٨٥١م، كما لا تغير في حال

الأملاك الخاصة بالدولة ولا سيما فيما يتعلق بغابات الأشجار الكبيرة والصغيرة ويبقى كما هو مقرر في القسم الرابع من الفصل الرابع من القانون المذكور.

الفصل السادس: تلغى الفقرتان الثانية والثالثة من المادة١٤من قانون١٦جوان١٨٥١م المتعلق بتكوين الملكية في الجزائر (منع بيع الأراضي للأشخاص خارج الإقليم)، ومع ذلك لا يمكن التصرف في الملكية الفردية التي سيتم إنشاؤها لصالح أعضاء الدوار ولا يمكن انتقالها لغيرهم إلا بعد إصدار سندات الملكية.

الفصل السابع: يجب ألا يكون أي انتقاص من الأحكام القانونية الأخرى للقانون الصادر في ١٦ جوان ١٨٥١، ولا سيما تلك الخاصة بالمصادرة ونزع الملكية للمنفعة العامة.

استنادًا إلى ما سبق ذكره في فصول هذا القانون، يظهر جليًا أن الإدارة الفرنسية كانت تسعى لتنظيم الملكية العقارية في الجزائر بما يتماشى ومصالح فرنسا، حيث أنه تم التراجع عن بعض القوانين التي كان قد سُنت سابقًا ومنها عدم الاعتراف بالأراضي التي ليس لها سند رسمي يعود إلى ما قبل ١٨٣٠، وهذا شيء إيجابي بالنسبة للجزائريين كون هذا القانون الجديد اعترف بملكياتهم للأراضي التي يستغلونها مهما كان السند الموجود، سواء كان رسمي أو عرفي أو شائع متعارف بينهم، والشيء السلبي أنه أقر استحواذ الإدارة الفرنسية على أراضي البايلك وضمها لأملاك الدولة باعتبارها الوريث الشرعي للإدارة السابقة، وبالتالي يحق لها التصرف في الأملاك العامة التي كانت تابعة لها، كما أن هذا القانون سمح ببقاء الأراضي ذات المنفعة العامة (الجماعية)تستفيد منها الأعراش كأراضي الرعي وغيرها، ولكن إذا تمعنا جيدًا فإننا نلاحظ أن ذلك مجرد مناورة للاستفراد بتلك الأراضي بحجة عدم تبعيتها لأحد أو عدم استغلالها، لتعتبر فيما بعد أملاك تابعة للبلدية لها الحق في التصرف فيها.

ومما يؤخذ عليه أيضًا اعتباره أن جميع المعاملات السابقة التي كانت بين الدولة والأهالي ثابتة نافذة لا رجعة فيها، والمعلوم أن أغلبها كان تعسفي خاصة في السنوات الأولى للاحتلال حيث عمت فوضى عارمة، وأُخذت أراضي وأملاك دون وجه حق، بالقوة العسكرية تارة وباسم القانون تارة، وبالإكراه أو الإغراء تارة أخرى، ومُنعوا من استرجاعها أو إعادة شرائها، وبالتالي فقد أعطت الشرعية لكل تلك العمليات السابقة.

والضربة القاضية للملكية العقارية وللبنية الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع الجزائري والتي ستظهر سلبياتها فيما بعد، هو أن هذا القانون أقر ضرورة تحديد ملكيات القبائل، ومن هنا ستبدأ مشاكل بين عديد القبائل حول حدود أراضيهم، ثم تحديد الدواوير التابعة لكل قبيلة والسعي إلى تقسيم تلك الأراضي بينها، وبالتالي نقل الخلافات من القبائل فيما بينها الى داخل القبيلة الواحدة من خلال دواويرها حول حدود كل دوار ومساحة أراضيه وموقعه، ثم أن القانون نص أنه في المرحلة الأخيرة إمكانية تحديد الملكية الفردية، وهذا بعد تقسيم أراضي الدواوير على الأفراد، وقد يؤدي ذلك إلى تأجيج الخلافات بينهم حول طريقة التقسيم والمساحة والموقع، وهذا ما سيغذي الأحقاد ويدفع البعض لبيع ممتلكاته أو استبدالها، ومن هنا تكون البداية في تفكيك البنية الاجتماعية للقبائل بعد النجاح في تفكيك البنية الاقتصادية والقضاء على كل أشكال التعاون والتضامن والتكافل والعمل الجماعي المشترك.

وبخصوص تحصيل الضرائب والمزايا والإتاوات من أصحاب الأراضي، فإن القانون أبقى على نفس الإجراءات السابقة، إلا أن الشيء السلبي أنه بعد تحديد الأراضي بين الدواوير أو تقسيمها بين الأفراد، سيشعر الفرد بثقل ومرارة هذه الضريبة أكثر من السابق عندما كانت الأملاك جماعية وضرائبها تقتطع من الفوائد العامة، وهذا ما سيجبر البعض إما للتخلي عن استغلالها تمامًا وبالتالي ستؤخذ منه بحجة عدم الاستغلال، أو بيعها للدولة أو الكولون خاصة وأن هذا القانون في فصله السادس ألغى المادة الخاصة بحظر البيع، وأصبح من الممكن للمستوطنين شراء الأراضي واستغلالها.

وأخيرًا فإن هذا القانون المشيخي أكد أن الإجراءات السابقة الواردة في قانون ١٦جوان ١٨٥١ سواء المتعلقة بحيازة الدولة على ملكية الغابات، أو ما يخص المصادرة ونزع الأراضي بحجة المنفعة العامة تبقى كما هي، وهذا معناه حرمان المواطن من الانتفاع بأرضه، ومن حق

الرعي والاستفادة من الأخشاب، وهذا ما يؤكد الاستمرار في نفس الوسائل السابقة لتحقيق نفس الهدف وهو المصادرة، وتوسيع المستوطنات أو إنشاء مستوطنات جديدة.

ثالثًا: أهداف قانون سيناتيس كونسيلت

بعد دراسة هذا القانون جيدًا وتحليل مواده، يمكن تقسيم أهداف هذا القانون إلى أهداف ظاهرية معلنة، وأهداف باطنية خفية(حقيقية) سعت الإدارة الاستعمارية لتحقيقها.

٣/١-الأهداف الظاهرية المعلنة

طمأنة الأهالي بالحفاظ على ملكيتهم ودعمها وتعزيزها، وذلك بعد شعورهم بالخطر المتزايد من جراء عمليات الحصر وانتزاع الأراضي، وهذا ما عبر عنه الإمبراطور في رسالته الموجهة إلى الماريشال بيليسي بتاريخ (١٨٦٣/٠٢/٠٦) بقوله: "يبدوا لي ضروري من أجل راحة وازدهار الجزائر دعم وتعزيز الملكية بين أيدي ممتلكيها"[٨]، وقوله أيضًا في نفس الرسالة منتقداً قانون ١٨٥١ وإجراءاته: "وقد علمنا أن قانون من قوانين شرعنا مؤرخ سنة ١٨٥١يتضمن إقرار حقوق العرب في أملاكهم وحقوق الانتفاع التي كانت لهم من زمن الفتح، لكن هذه الحقوق فيها اشتباه لقلة العناية بتقييدها، والآن يلزم علينا الخروج من هذا المشكل الذي يحير فيه العقل اللبيب[٩]"

تنظيم الملكية العقارية ووضع حد لحالة الغموض التي كانت تكتنفها، والعمل على ضمان حقوق الأفراد والقبائل بتحديد الملكية وتوثيقها بسندات رسمية حتى يسهل لهم التصرف في أملاكهم من جهة، وتطوير الإنتاج وتحسين مستوى الفرد الجزائري من جهة أخرى [١٠]، ولن يتحقق ذلك إلا بجعل الأهالي يتقدمون نحو الحضارة الفرنسية التي كانت تستند على الصعيد العقاري إلى الملكية الفردية[١١].

التوقف عن توزيع القطع الأرضية بالمجان للمستوطنين نظرًا لانعكاساتها الوخيمة على الأهالي من خلال تشجيع المضاربة وانحطاط قيمة الأرض، والتكاليف الباهظة على الدولة، وبالتالي يجب إسناد المهمة للشركات الرأسمالية لبناء القرى الاستيطانية والتكفل بأعباء المستوطنين[١٢].

٣/٢-الأهداف الخفية

وتتمثل في الآتي:

إضعاف المقاومة والحد من قوتها، وذلك لن يكون إلا بإضعاف القبائل والقضاء على أقوى الروابط التي كانت تجمعهم وهي رابطة الأرض[١٣]، وتحويلهم لمجرد مجموعات سكانية ضعيفة غير متجانسة، مشكلة من بقايا الأعراش المفتتة، تشكل جماعات محلية جديدة تسمى "الدوار-البلدة"، وإيجاد كيان على غرار الوحدة البلدية في فرنسا[١٤]، مكون من مجرد عائلات همها الوحيد السعي وراء لقمة العيش.

العمل على فرنسة الأرض ومعرفة الوعاء العقاري الحقيقي الموجود، مع فرض ضرائب عالية بما يضمن خلق ميزانية استعمارية[١٥]، فضلاً عن الرسوم المترتبة عن المعاملات العقارية[١٦] .

تهدئة المجتمع الجزائري وامتصاص غضبه، من أجل إتاحة الفرصة لتوطيد الوجود الفرنسي بالجزائر، وهو ما عبر عنه مقرر اللجنة المشيخية المكلفة بإعداد هذا القانون (الكونت دوكازابيانكا decasabianca) بتاريخ ٠٨ أبريل ١٨٦٣م بقوله: "أن مستقبل الاستعمار لا خوف عليه بعدما تقرر استملاك الأراضي التي كانت للعرب"، وهو نفس ما ذهب إليه الإمبراطور في الرسالة المشار إليها أعلاه حينما قال: "كيف يتحقق لنا دوام السلم في ناحية مادام الخوف والقلق نازلان بقلوب أهلها في شأن ما يملكون من العقار"[١٧].

التقليص من سلطة العائلات الكبيرة والحط من هيبة الزعيم والقائد، وهذا ما أكده الجنرال آلار (Allar) في ٠٩ مارس١٨٦٣ عند عرضه أمام مجلس النواب لدوافع صدور هذا القانون، بقوله: "لن تغفل الحكومة عن حقيقة أن سياستها يجب أن تشد على العموم التخفيف من تأثير الزعماء، وتفتيت القبيلة"، وحسب اعتقاد السلطات الفرنسية أن هذا الزعيم أو القائد قوته مستمدة من تماسك القبيلة واستغلاله للمنصب باستفادته من أراضي شاسعة زادت من ثروته ومكانته، وبالتالي ضرورة استبدال أولئك الزعماء بوجهاء جدد، متعاونون، يشكلون أرستقراطية جديدة

خاضعة للمستعمر[١٨]، مع ضرورة تحويل صلاحياتهم إلى إدارة الاحتلال، فلم يعد لهم الحق في النظر في المنازعات بين أفراد القبيلة وتسويتها[١٩]، وهذا ما أكده وزير الحربية راندون في رسالته إلى الحاكم العام ماكماهون يوم ٢١مارس١٨٦٦م حينما قال: "يجب تكثيف الجهود لإتباع سياسة متحفظة وحكيمة هدفها إبطال النفوذ الذي تتمتع به العائلات الجزائرية منذ أجيال عديدة"[٢٠].

تمكين المعمرين من شراء الأراضي داخل أملاك القبائل وبالتالي التغلغل في عمق المجتمع الجزائري، ونلمس ذلك في الفصل السادس من قانون سيناتوس كونسيلت، والذي نص على إلغاء الفقرتين الثانية والثالثة من المادة١٤من قانون ١٦جوان ١٨٥١م، وبالتالي إلغاء الحظر الذي فرضته تلك المادة، كما أن نفس المادة قد جعلت أراضي الملك في المنطقة العسكرية قابلة للبيع بحرية، وهذا الأمر كان مستحيلاً قبل ذلك[٢١].

رابعًا: الإجراءات التطبيقية لقانون سيناتيس كونسيلت (١٨٦٣/٠٤/٢٢)

استصدرت الإدارة الفرنسية أول مرسوم إمبراطوري يحدد إجراءات تطبيق قانون سيناتوس كونسيلت بتاريخ٢٣ماي١٨٦٣، يتكون من ٣٧مادة مقسمة على ٠٦ أبواب[٢٢]، تحدد بالتفصيل أهم الإجراءات المتبعة، بداية بتحديد القبائل والدواوير المعنية وانتهاءً بتحديد الملكية الفردية، ويمكن إيجاز أهم ما جاء فيها وفق المراحل الآتية:

المرحلة الأولى: ويتم الانطلاق رسميًا في إجراءات عملية التقسيم بعد صدور المرسوم في الجريدة الرسمية وجريدة المبشر[٢٣]، حيث تحدد بدقة القبائل والدواوير المعنية بالعملية وتوزيعها الجغرافي، ولا تتم هذه العملية إلا بعد تعليق المنشور الوارد في الجريدة الرسمية داخل النطاق الجغرافي المحدد (البلدية، الإدارات المحلية، المراكز العسكرية، الأسواق، القبائل المعنية، القبائل المجاورة ذات الصلة بالعملية)()، ثم يتم توثيق المنشور في محضر للسلطة المحلية[٢٤]، وبعد ذلك تُنفذ تلك الإجراءات بواسطة اللجان الإدارية[٢٥].

المرحلة الثانية: تباشر اللجان الإدارية عملها فورًا بشأن الأماكن المحددة وفقًا للمعلومات المقدمة من اللجان الفرعية، والعمل على تحديد أراضي القبائل بحضور ممثلين عن القبائل المعنية والقبائل المجاورة، ويجب الإشارة في مذكرة مفصلة لحدود القبائل والدواوير، وذِكر جميع آراء وتعليقات وملاحظات الأطراف المعنية، ويتم إرفاق ذلك بالمخططات والخرائط والرسومات التي تساعد في العملية[٢٦].

المرحلة الثالثة: بعد عملية تحديد أراضي القبائل تقوم اللجان الإدارية بتقسيمها على الدواوير وتحدد أراضي كل دوار على النحو الآتي: أراضي البايلك، أراضي الملك، والأراضي الجماعية (العرش وغيرها) والأراضي الجماعية ذات المنفعة العامة (ملكية البلدية)، وتبث اللجنة الإدارية في جميع الخلافات التي قد تنتج بين الأطراف المعنية بخصوص عملية التقسيم، وبخصوص القرار النهائي عن جميع العمليات التي قامت بها اللجنة يجب أن يخضع لتصويت أغلبية أعضائها، وفي حالة التساوي في الآراء، فإن صوت الرئيس هو الراجح[٢٧].

المرحلة الرابعة: تقوم اللجنة بإعداد ملخص عن العملية الخاصة بكل قبيلة، حيث يتم فيه تحديد الحدود، مع إرفاقه بالوثائق والخرائط الطوبوغرافية اللازمة، والشكاوي إن وجدت، ويرفع الى الجنرال قائد الفرقة في الأراضي العسكرية، أو المحافظ في المناطق المدنية، لإبداء آرائهم في العملية، وهم بدورهم يقومون بإشعار الحاكم العام، ولن يكون تعيين الحدود نهائيًا حتى تتم المصادقة عليها بموجب المراسيم الصادرة بناء على تقرير ومقترحات الحاكم العام ووزير الحرب[٢٨].

المرحلة الخامسة: بخصوص انتقال ملكية الأراضي الجماعية(العرش) المحددة في الدوار لصالح الدولة يكون ذلك عن طريق التبادل أو البيع الكلي للملكيات المشتركة أو جزء منها لصالح الدولة أو الأفراد يتم بالتراضي أو في المزاد العلني، حيث ترسل الطلبات لجماعة مختصة من أجل دراستها وتكون تحت إشراف الجنرال العسكري في المناطق العسكرية أو المحافظ المدني أو ممثله في المناطق المدنية، ويتم إجراء تقرير خبرة من أجل تثمين الأرض، وفي حالة التناقض بين

التقارير يقترح إجراء خبرة ثالثة ، فإذا كانت قيمة التبادل أقل من ٥٠٠٠ فرنك فإنه سيتم الموافقة على العقد من طرف الحاكم العام، وإذا كانت القيمة أكثر فإنها تعود لموافقة الإمبراطور[٢٩].

المرحلة السادسة: وهي تعتبر آخر مرحلة، فبعد تحديد أراضي القبائل، وتقسيمها على الدواوير، يتم بعد ذلك التوجه لتحديد الملكية الفردية وهي الهدف النهائي الذي يسعى القانون لتحقيقه، ولن يكون ذلك إلا بعد استصدار مرسوم إمبراطوري يحدد الدواوير الخاصة بتحديد الملكية الفردية، وستباشر اللجان الإدارية والفرعية عملها فورًا بالتنسيق مع مجلس الدوار وتحديد الأراضي التي يراد تقسيمها بين العائلات أو الأفراد، مع تحديد أسماء الأسر أو العائلات التي ستقسم بينها ثم تلخص اللجان جميع العمليات التي قامت بها في تقرير مرفق بجميع المخططات والوثائق اللازمة وبإمضاء جماعة الدوار، ثم يرفع هذا التقرير الى الجنرال القائد على المناطق العسكرية، أو المحافظ أو على المناطق المدنية، ويحيلها مشفوعًا برأيه الى الحاكم العام الذي سيتحقق من انتظام العملية، ثم يرفع تقريره إلى الإمبراطور الذي سيصدر مرسومًا بتأسيس الملكية الفردية بناء على تقرير الحاكم العام ووزير الحربية، وبناء على ذلك تقوم مصلحة الضرائب باستصدار الدفتر العقاري الذي يتضمن عدد كل عقار، وموقعه واسمه واسم مالكه، وبناء عليه تسلم عقود الملكية للأفراد للمعنيين بعملية التقسيم[٣٠].

يلاحظ من خلال هذه الإجراءات أن عملية التقسيم لا تعنى بها أراضي البايلك والدومين، ولم يتم التطرق لأراضي ملك إلا في حالات استثنائية، وإنما اختصت بها أراضي الأعراش، لأنها كانت تمثل أغلبية الأراضي، ولأن الهدف الأساسي هو تأسيس الملكية الفردية، وتفكيك المجتمع من خلال توزيع أراضيه وتحويلها لمجرد قطع أرضية متناثرة عاجزة عن توفير الحد الأدنى من المتطلبات الأساسية.

وتجدر الإشارة الى أنه كان يتم اختيار القبائل المعنية بالتقسيم على أساس قربها من المراكز الاستيطانية الأوروبية، أو من الغابات، أو الطرق أو السكك الحديدية، وكان الهدف الأساسي وهو حماية المستوطنين من جهة، وضمان وعاء عقاري كافي لعمليات الاستيطان من جهة أخرى، وكذا الاستفادة من الغابات بهدف استغلالها لإنشاء مراكز استيطانية أو استغلال خيراتها وأخشابها عن طريق الشركات الاستثمارية الاستغلالية. كما كان يتم اختيار القبائل المعنية على أساس حجمها، ومساحتها، وكثافتها السكانية، وماضيها في مواجهة الاستعمار، وبالتالي العمل على تفكيكها والانتقام منها، وإخضاعها، وزرع الخلافات بين عناصرها[٣١].

خامسًا: النتائج المترتبة عن تطبيق قانون سيناتوس كونسيلت ١٨٦٣م

صدر أول مرسوم إمبراطوري بخصوص عملية التحديد في ١٢أوت ١٨٦٣م، وقد تضمن ٣٢قبيلة على المستوى الوطني يشملها القانون، منها ١١ في مقاطعة وهران[٣٢]؛ و ١٠قبائل في مقاطعة الجزائر، و١١ في مقاطعة قسنطينة، وهذا من مجموع ١٢٠٠قبيلة جزائرية معنية بالعملية[٣٣]، وتلته مراسيم لاحقة منها المرسوم الإمبراطوري المؤرخ في ١٨٦٤/٠٤/١٦م وقد تضمن تحديد أملاك ٤٨ قبيلة، ومرسوم ١٨٦٥/٠٣/٢٢م لتحديد أملاك ١٢٤ قبيلة[٣٤]، ومرسوم ١٢أوت ١٨٦٥م والذي تعنى به ٣٢ قبيلة، وقرار٢٠جانفي ١٨٦٦م حدد ٧٣ قبيلة، واستمر تنفيذ العمليتين الأولى والثانية من هذا القانون (تحديد أراضي القبائل- تقسيم الدواوير) إلى غاية توقيفها رسميًا من طرف المفوض فوق العادة للجمهورية الفرنسية في١٩ديسمبر ١٨٧٠؛ وقد شملت الإجراءات التنفيذية النهائية حوالي٣٧٢قبيلة مأهولة بـ ١,٠٧٣,٠٦٦ ساكن، على مساحة تقدر ب ٦,٨٨٣,٨١١ هكتار، تم تقسيمها إلى ٦٦٧ دوار، وهناك تقديرات أخرى تشير إلى أن عدد القبائل بلغ ٤٠٢قبيلة، تشغل مساحة قدرها٦,٩٧٣,٤٦٩ هكتار[٣٥].

أما بخصوص العملية الثالثة وهي تأسيس الملكية الفردية، والتي كانت تعارضها السلطة العسكرية، عرفت بعض التجارب والمحاولات خاصة في ضواحي القل سنة١٨٧٠، ولم تؤسس الملكية الفردية بشكل تام إلا في دوار تيلموني بنواحي سيدي بلعباس، بموجب مرسوم ٣٠أوت ١٨٧٠، بحيث أسست الملكية الفردية على٧٣٥٥ هكتار من أراضي السبيقة[٣٦].

ولا بد من التأكيد إلى أن أبرز النتائج المباشرة المترتبة عن تطبيق قانون سيناتوس كونسيلت ١٨٦٣هي بيع أملاك الأهالي وإنشاء محيطات استعمارية جديدة خلقت مشاكل عويصة للسكان[٣٧]، وتوسيع

دومين الدولة داخل مجال الأراضي السابقة للقبائل[٣٨]، كما تم عرض العديد من الأملاك التي صنفت ضمن الأملاك الجماعية(العرش) للبيع، حيث تحصل الأوروبيون من عمليات البيع على ١١٥٠٠هكتار[٣٩]، وانتزعت العديد من الأراضي بحجة المنفعة العامة لإنشاء الطرقات والسكك الحديدية وغيرها، واستؤنف التوسع الاستعماري وأصبحت الغابات من نصيب الاحتلال[٤٠]، وبالتالي أصبح مستقبل الاستعمار آمن بعد تحصله على أراضي معتبرة، وهذا ما أكده الكونت دوكازابيانكا (de Cazabianca) قائلاً: "إن مستقبل الاستعمار لا خوف عليه بعدما تقرر استملاك الأراضي التي كانت للعرب، والمعمرون أنفسهم يطلبون ذلك بإلحاح، ويرغبون أن يتم هذا الأمر في الحين...فالدولة قادرة على أن تستملك ما تراه ضرورياً من الأراضي التابعة للعرب"[٤١].

وما يميز المناطق التي استولى عليها المستعمر أن بها أخصب الأراضي ويمكن استغلالها في زراعة الفواكه المختلفة، أو في الصناعة الزراعية، أو التعدين، كما يمكن استغلال غاباتها والاستفادة من الثروة الحيوانية الموجودة بها، وهذا عكس الأراضي التي بقيت للجزائريين والتي لا يوجد بها ماء بشكل دائم، وهي إما قرب الحدود أو في المناطق الداخلية القريبة من الصحراء[٤٢].

وقد أخذت آلاف الهكتارات من المقاطعات الثلاث خاصة المناطق الساحلية أو القريبة منها وأصبحت من نصيب المستوطنين والشركات الرأسمالية ومصلحة الدومين، ففي مقاطعة الجزائر مثلاً تم تحديد أراضي ٩٦ قبيلة، حيث فقدت جراء ذلك ١٧٠,٩٠٠ هكتار من أراضيها، وأصبح متوسط نصيب العائلة الواحدة بعد التحديد ٠٥أو ٠٦ هكتارات، وهي مساحة لا تكفي لتلبية الحاجيات الغذائية للعائلة الجزائرية، أما أراضي الرعي فقد أصبحت غير كافية، بل غير موجودة في بعض المناطق. أما في إقليم وهران، فقد تقلصت مساحة قبيلة

بني عامر مثلاً من ١٢٠,٠٠٠ هكتار إلى ٦٠,٠٠٠ هكتار لخلق مراكز استيطانية، وفي إقليم قسنطينة تم تحويل مانسبته ٧٠,٨% من أراضي الحصر لصالح المعمرين[٤٣].

ومن أبرز النتائج السلبية أيضًا انتشار المجاعات، مثل مجاعة ١٨٦٧-١٨٦٨ التي أودت بحياة الآلاف من الجزائريين، خاصة وأن هذه الكارثة قد وقعت بالأراضي الخصبة وأراضي العرش خاصة التي طبق عليها قانون سيناتوس كونسيلت، وهذا ما أكده أحد الفرنسيين بقوله "منذ صدور قانون سيناتوس كونسيلت١٨٦٣م ضربت المجاعة الجزائر، صار العرب يموتون بالجملة، الخيام التي كانت من قبل ملتحمة هي الآن مبعثرة، لقد زالت دواوير بأكملها"[٤٤].

في الواقع أن حركة الاستيطان لم تتوقف خلال العشرية التي ظهر فيها هذا القانون ١٨٦٠-١٨٧٠م، فقد ارتفع عدد المستوطنين بشكل ملفت للانتباه، وظهرت قرى استيطانية جديدة سواء في الوسط (الجزائر العاصمة)[٤٥] أو الغرب أو الشرق خاصة قسنطينة[٤٦]، وهذا ما لاحظه أحد الكتاب الفرنسيين عندما قال: "لا يجب أن نقول بأن قانون سيناتوس كونسيلت لم يفعل شيئًا لصالح الاستيطان، ذلك لأنه سمح للمعمرين بشراء أراضي الملك في كل القطر الجزائري، وقد كانت هذه الأخيرة كثيرة مما يعني أنه وفر للمعاملات العقارية رصيدًا مهمًا"، كما لا يجب أن يغيب عن أذهاننا ما حققته الشركات الرأسمالية الكبرى من مكاسب عقارية خلال هذه الفترة، مما يعني في النهاية بأن هذا قانون لم يكن في الحقيقة سوى مجرد غطاء استخدمته الإدارة الاستعمارية لممارسة المزيد من عمليات السلب والنهب والاستيلاء على أملاك الجزائريين[٤٧].

ومن زاوية أخرى فإن بعض الفرنسيين اعتبروا أن قانون سيناتوس كونسيلت 1863 لم يحقق غايته المرجوة وهي تأسيس الملكية الفردية، وبالتالي فهو لم يرق إلى مستوى طموحات المعمرين الذين رأوا بأنه قد دعم الملكية الأهلية، واعتبروه أكثر عروبة من العرب، وذلك من خلال إقراره بأن الملكية الفردية التي سيتم تأسيسها لصالح أعضاء الدواوير لا يمكن التصرف فيها إلا بعد

استخراج عقود الملكية بشكل نظامي وقانوني، وهذا معناه أن أغلبية أراضي الأهالي غير قابلة للمعاملات العقارية، وبالتالي تم شل حركة الاستيطان مؤقتًا حسب زعمهم(٤٨).

خَاتِمَةٌ

وفي الأخير ومن خلال ما سبق سرده ودراسته وتحليله يمكننا أن نستنتج ما يأتي:

أن فرنسا منذ اليوم الأول لاحتلالها للجزائر اعتمدت ما يسمى بمصادرة الحرب وهي أسوأ أنواع المصادرات بحيث تركز على القوة والعنف والإكراه والقوانين الجائرة دون أدنى اعتبار للسكان المتضررين، وما يميز القوانين والقرارات خلال هذه الفترة أنها كانت متشابهة ومكملة لبعضها البعض، وتسعى لهدف واحد وهو إرضاء المستوطنين والحصول على المزيد من الممتلكات سواء كانت أراضي للزراعة أو غابات أو مراعي.

بعد وصول نابليون الثالث للحكم، أَوْهَم الجزائريين الأهالي بأنه يسعى لتحقيق الرفاهية، وإنشاء مملكة عربية يتساوى سكانها مع الفرنسيين أمام القانون وفي الحقوق والواجبات، وأسهب في حديثه عن مدى تأثره بالعرب وأخلاقهم وذكائهم وحنكتهم وشجاعتهم، وأنه يريد ترطيب خواطرهم، ولكن ذلك لا يعدوا أن يكون مجرد كلام للاستهلاك، لأنه يعلم تمامًا أن تهدئة الأهالي هو الأساس لضمان استمرارية الاستيطان، كما أن إحكام السيطرة على الجزائر مرهون بطريقة التعامل مع الأهالي، لذا سعى لتحقيق السيطرة الناعمة عن طريق السعي لدمج المجتمعين الأوروبي والأهلي (قانون سيناتوس كونسيلت ١٨٦٣/٠٤/٢٢) بهدف التقليل من التكاليف من جهة، ومواصلة التوسع الاستيطاني وبسط السيطرة على المزيد من الأراضي من جهة أخرى، مع تحقيق الاستغلال الاقتصادي والتحضير التدريجي لخلق مملكة حتى وان استقلت ذات يوم تبقى متعاونة مع فرنسا وتخدم مصالحها.

الاحالات المرجعية:

(١) إبراهيم لونيسي: **"الملكية العقارية في الجزائر من خلال جريدة المبشر في ظل الحكم العسكري"**، أعمال الملتقى الوطني الثاني حول العقار في الجزائر ١٨٣٠-١٩٦٢م، نسق أعمال الملتقى وجمع النصوص وأعدها للنشر المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر ١٩٥٤م، المنعقد بولاية سيدي بلعباس يومي ٢٠-٢١ماي٢٠٠٦، منشورات وزارة المجاهدين، الجزائر، ٢٠٠٧، ص١٤١.

(٢) صالح حيمر: **السياسة العقارية الفرنسية في الجزائر ١٨٣٠-١٩٣٠م**، أطروحة دكتوراه في التاريخ الحديث المعاصر، إشراف الدكتور علي آجقو، قسم العلوم الإنسانية، كلية العلوم الإنسانية، جامعة الحاج لخضر باتنة،٢٠١٤م، ص١١٣.

(٣) نادية طرشون: **"سياسة نابليون الثالث العربية"**، مجلة دراسات، المجلد ٠٨، العدد ٢٦، جامعة زيان عاشور الجلفة، مارس٢٠١٧. ص ٣٣.

(٤) نابليون الثالث نقلاً عن يحي بوعزيز: **سياسة التسلط الاستعماري والحركة الوطنية الجزائرية ١٨٣٠-١٩٥٤م**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ٢٠٠٧م، ص٢٤.

(٥) نابليون الثالث نقلاً عن عبد الحميد زوزو: **نصوص ووثائق في تاريخ الجزائر المعاصر ١٨٣٠-١٩٠٠م**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ٢٠٠٧م، ص ص١٦٢،١٦١.

(٦) يحي بوعزيز: **سياسة التسلط الاستعماري والحركة الوطنية الجزائرية ١٨٣٠-١٩٥٤م**، المرجع السابق، ص ٢٠.

(7-)J-R. Perrioud: **Commentaire par ordre alphabétique du sénatus-consulte du 22 Avril 1863**, imprimerie Duclaux, Alger, 1867, p,p07-09.

(٨) عدة بن داهة: **"الخلفيات الحقيقية للتشريعات العقارية في الجزائر إبان الاحتلال الفرنسي ١٨٣٠-١٨٧٣م"**، أعمال الملتقى الوطني الثاني حول العقار في الجزائر ١٨٣٠-١٩٦٢م، المرجع السابق، ص١٤١.

(٩) نابليون الثالث نقلاً عن: عبد الحميد زوزو: المرجع السابق، ص١٦١.

(١٠) نفسه، ص١٦١.

(١١) إبراهيم لونيسي: المرجع السابق، ص١٤٧.

(١٢) عبد الحميد زوزو: المرجع السابق، ص١٦٤

(١٣) عدة بن داهة: المرجع السابق، ص١٣٨.

(١٤) الهواري عدي: **الاستعمار الفرنسي في الجزائر، سياسة التفكيك الاقتصادي والاجتماعي ١٨٣٠-١٩٦٠م**، تر: جوزيف عبد الله، ط١، دار الحداثة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٩٨٣، ص٦٥.

(١٥) عدة بن داهة: المرجع السابق، ص١٣٩.

(١٦) صالح حيمر: المرجع السابق، ص١٢١.

(١٧) نفسه، ص١١٩

(18) Augustin Berque: **Écrits sur l'Algérie**, reunis et presentes par Jacques berque, Edisud, Paris,1986,p-p28 -29.

(١٩)عدة بن داهة: المرجع السابق، ص٣٤٢.

(٢٠) إبراهيم لونيسي: المرجع السابق، ص١٤٦.

(٢١) صالح حيمر: المرجع السابق، ص١٢١.

(22) J-R. Perrioud: op.cit. p,p10-19 .

(٢٣) المبشر: هي جريدة ناطقة بالعربية أصدرتها الإدارة الفرنسية في الجزائر بقرار من الملك لويس فيليب، وقد صدر عددها الأول في سبتمبر ١٨٤٧، وأوكلت مهمة الإشراف عليها إلى مكتب الشؤون الأهلية في الحكومة العامة، لأن الجريدة أساسًا موجهة للأهالي، وقد تناولت أوضاع الجزائر في كل المجالات، وخاصة قضية الملكية العقارية يُنظر. إبراهيم لونيسي: المرجع السابق، ص١٣١.

(24) J-R. Perrioud: op.cit, p 11.

(٢٥) **اللجان الإدارية**: لجان دورها الإشراف على عملية التحديد والتحقيق في المنازعات، يتم تعيينها رسميًا من طرف الحاكم العام، وتتكون من: ضابط سام يكون عميد أو ملازم أول يعين رئيسًا ومحافظًا، بالإضافة الى محافظ فرعي أو عضو في المحافظة، وضباط عن المكاتب العربية، وأحد أعوان مصالح الدومين، ومترجمين ووكلاء الخدمة الطوبوغرافيا، وممثلين عن الأهالي يتم تعيينهم من طرف قبائلهم. يُنظر:

J-R. Perrioud: op.cit, p.11

(26) J-R. Perrioud: op.cit, p-p11-12

(27) Ibid, p12,15.

(28) Ibid, p -p 12-13.

(29) Ibid, p15.

(30) J-R. Perrioud: op.cit, p-p17-18.

(٣١) صالح حيمر: المرجع السابق، ص-ص ١٢٥-١٢٦

(٣٢) عدة بن داهة: المرجع السابق، ص١٤٤.

(٣٣) صالح حيمر: المرجع السابق، ص١٢٦.

(٣٤) عدة بن داهة: المرجع السابق، ص ص١٤٤،١٤٥.

(٣٥) صالح حيمر: المرجع السابق، ص١٢٩

(٣٦) رشيد فارح: **المحطات الرئيسية لتأسيس الملكية العقارية أثناء فترة الاحتلال وأثر ذلك على البنية الاجتماعية التقليدية للمجتمع الجزائري"**، أعمال الملتقى الوطني الأول حول العقار في الجزائر إبان الاحتلال الفرنسي ١٨٣٠-١٩٦٢م، المنعقد بولاية معسكر يومي ٢٠-٢١ نوفمبر ٢٠٠٥م، منشورات وزارة المجاهدين، الجزائر ٢٠٠٧م. المرجع السابق ص-ص١١٧-١١٨.

(٣٧) جيلالي صاري: **تجريد الفلاحين من أراضيهم ١٨٣٠-١٩٦٢م**، تر: قندوز عباد فوزية، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر١٩٥٤م، الجزائر، ٢٠١٠م، ص٤٣.

(٣٨) محمد الأمين بن يوسف: **ملكية الدومين وتطور الاستيطان في الجزائر ١٨٣٠-١٨٧٠م**، رسالة ماجيستير، إشراف الدكتور موفقس محمد، قسم التاريخ، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، ٢٠١٤، ص١١٥.

(٣٩) جيلالي صاري: المرجع السابق، ص٤٤.

(٤٠) نفسه، ص٤٥.

(٤١) مصطفى الأشرف: **الجزائر الأمة والمجتمع**، تر:حنفي بن عيسى، دار القصبة للنشر، الجزائر، ٢٠٠٧م، ص١٥.

(42) Quinemant, Jules: **Du peuplement et de la vraie colonisation de l'Algérie**, imprimerie L.Arnolet Rue du palaist, Constantine,1871, p09.

(٤٣) صالح حيمر : المرجع السابق، ص١٣٢.

(٤٤) نفسه، ص ١٢٠.

(45) Bulletin Officiel du Gouvernement Générale de l'Algérie: année 1870, Du 18 Novembre1869, Création d'un nouveau centre de population dans la province d'Alger, pp 141-142.

(46) B.O. G.G.A: année 1869, Du 13 janvier 1869, Decret imperial relatif à la for mation d'un nouveau périmètre de colonisation dans la province de Constantine, p,p 163,165

(٤٧) صالح حيمر: المرجع السابق، ص١٣٤.

(٤٨) نفسه، ص١٣٣.



ISSN: 2090 – 0449 Online
ARCIF Arab Citation and Impact Factor, [Q3].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.43].

الأمازيغ ضمن الأسطورة[١]
الاستعمارية الفرنسية



عبد الفتاح أيت أدري
باحث في التاريخ المعاصر والراهن
مدرس بوزارة التربية الوطنية
المملكة المغربية

مُلَخّصْ

اعتمد الاستعمار الفرنسي بموازاة توسعاته العسكرية على العلم والمعرفة، وفي هذا الصدد صاغ "باحثوه الاستعماريون" عدة نظريات، هدفها الأساسي هو تسهيل عملية الاحتلال. ومن ضمن البلدان التي انكبوا على التعرف عليها ودراسة مختلف التشكيلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية له، نجد المغرب، حيث اهتموا به منذ احتلاله للجزائر سنة ١٨٣٠، وأصبح هذا الاهتمام مهيكلاً ومؤسساتيًا ابتداءً من سنة ١٩٠٢ مع تأسيس البعثة العلمية بطنجة، وهو ما تواصل خلال مرحلة احتلال البلد، ومن ضمن ما ركزوا عليه في أبحاثهم ودراساتهم العنصر الأمازيغي، الذي نسجوا حوله العديد من الأساطير تخص تاريخهم ولغاتهم وديانتهم ومختلف التسميات التي عرفوا بها وأصولهم. تستهدف هذه الدراسة إبراز جوانب تاريخية ولسنية واجتماعية مرتبطة بتاريخ الأمازيغ بالمغرب، والوقوف عند مختلف التصورات الاستعمارية المبنية حولهم، والكشف عن خلفياتها الأيديولوجية، وما استهدفته من رغبة في الفهم العلمي من أجل الضبط السياسي والتحكم الإداري والعسكري. وهو ما سنحاول تبيان خطوطه العريضة ضمن هذا المقال، معتمدين على مجموعة من المراجع والدراسات العربية والفرنسية، والتي درست تاريخ المغرب خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، معتمدين على منهجين: المنهج التاريخي والمنهج الوصفي.

بيانات المقال:

تاريخ استلام المقال:	٠٥	أبريل	٢٠٢٣
تـاريخ قبــول النشــر:	٢٣	مايو	٢٠٢٣

كلمات مفتاحية:

الأمازيغ؛ البربر؛ المغرب؛ الأسطورة؛ الاستعمار

معرِّف الوثيقة الرقمي: 10.21608/KAN.2023.333090 

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

عبد الفتاح أيت أدري. "الأمازيغ ضمن الأسطورة الاستعمارية الفرنسية".- دورية كان التاريخية.- السنة السادسة عشرة- العدد الستون؛ يونيو ٢٠٢٣. ص ١٧٥ – ١٨٤.

Corresponding author: aitdraabdelfatah@gmail.com
Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com
Egyptian Knowledge Bank: https://kan.journals.ekb.eg
Twitter: http://twitter.com/kanhistorique
Facebook Page: https://www.facebook.com/historicalkan
Facebook Group: https://www.facebook.com/groups/kanhistorique

مُقدِّمَةُ

ارتبط ميلاد العلوم الإنسانية بالمغرب بالظاهرة الإمبريالية، وظهرت نظريات تؤيد الاستعمار وتبرره علميا، وتجند العديد من الباحثين والرحالة من أجل تسهيل عملية الغزو العسكري والتمهيد له، وذلك عبر إنجاز مجموعة من الأبحاث والدراسات الهادفة إلى فهم ثقافة وتاريخ المغرب وتركيبته العرقية وتنظيماته الاجتماعية بشكل يسهم في إخضاعه والتحكم فيه. ومن أهم العناصر العرقية التي أثارت انتباه الفرنسيين منذ تواجدهم بالجزائر سنة ١٨٣٠ العنصر الأمازيغي، الذي كانوا يجهلون عنه الشيء الكثير. لذا فإن الدارسين الفرنسيين انطلاقًا من الجزائر في البداية وخلال عمليات الاختراق العلمي والتوغل العسكري للمغرب فيما بعد، سيعملون على تخصيص مؤلفات ومونوغرافيات ودراسات حول الأمازيغ، وشكلوا بخصوصهم خطابًا أيديولوجيًا أسطوريًا مروجين للعديد من الأفكار التي اعتبروها "حقائق"، معتمدين على العديد من المؤسسات المعرفية الاستعمارية من أبرزها "المدرسة العليا للغة العربية واللهجات البربرية" و"معهد الدراسات المغربية". ويمكن القول إن هذه الأبحاث التي قامت بها مؤسسات الحماية وعلماؤها، قد شكلت منظورا إيديولوجيا للتاريخ والمجتمع المغربي، حيث يلاحظ تكرار نفس المواضيع والحضور الدائم لبعض الأساطير، وفيما يخص موضوع الأمازيغ ركز الخطاب الكولونيالي على خمسة مواضيع أساسية وهي التسمية والتاريخ واللغة والدين والأصل.

فما هي أهم الخطوط العريضة للخطاب الاستعماري الفرنسي حول الأمازيغ بالمغرب؟

أولاً: التسمية

أُطلقت على سكان شمال إفريقيا تسميات متعددة ومتنوعة، اختلف حولها الباحثون، فمنهم من سماهم بالبربرles Berbères وآخرون سموهم بالأمازيغ Imazighenأو المورينMaures أو الأفارقة أو الليبيين أو الجيتوليونGaituloi أوالنوميديينNumides [٢].لكن ظل اسم البربر مقترنا بهم أكثر من الأسماء الأخرى، وأثار هذا المصطلح في حد ذاته نقاشات كثيرة ومتشنجة في الماضي وفي الراهن[٣]، فمنهم من ذهب إلى أن أصله يرجع إلى اليونان الذين كانوا يسمون كل الأجانب ببارباروس Barbaros وأخذه عنهم الرومان وأطلقوه على ساكنة شمال إفريقيا الذين هم خارج نطاق سيطرة الرومان، ويرى "جورج هنري بوسكي" Georges Henri)(Bousquetأن "الكلمة من أصل لاتيني وتعني الشخص الذي لا ثقافة له، والذي ينتمي إلى مجموعة مختلفة من الشعوب المتخلفة التي كانت تعيش خارج نطاق روما، لكن البربر لا يسمون أنفسهم بهذا الاسم وإنما يسمون أنفسهم بالأمازيغ أي الأحرار"[٤].

ولقد حافظ العرب على هذا الاسم كما استعمله الروم واستعملوا كلمة "بربر" بمعنى اللجلجة وحاولوا البحث لها عن جذور لغوية في معجمهم، واختلفوا في دلالتها وقاموا بكتابة قصص في ذلك، فمثلا ابن خلدون يرى بأن أول من أطلق اسم البربر هو افريقيش بن قيس بن صيفي، حينما غزا شمال إفريقيا، فوصف به جماعة من القوم تتكلم كلاما أعجميا مبهما غير واضح حيث تختلط فيه الأصوات، وفي هذا الصدد يقول: "إن أفريقش بن قيس بن صيفي من ملوك التبابعة لما غزا المغرب وأفريقية، وقتل الملك جرجيس وبنى المدن والأمصار، وباسمه زعموا سميت أفريقية لما رأى هذا الجيل من الأعاجم وسمع رطانتهم ووعى اختلافها وتنوعها تعجب من ذلك وقال: ما أكثر بربرتكم فسموا بالبربر. والبربرة بلسان العرب هي اختلاط الأصوات غير المفهومة. ومنه يقال بربر الأسد إذا زأر بأصوات غير مفهومة"[٥]. ونفس الرواية وردت عند ابن خلكان في كتابه وفيات الأعيان[٦]. أما الحسن الوزان فيورد قصة أخرى مفادها: "يحكى أن الملك أفريقيش، عندما غلبه الأشوريون أو الاثيوبيون، هرب إلى مصر، ولما وجد نفسه مطاردا عاجزا عن مقاومة العدو، استشار قومه في أي سبيل يسلكونه للنجاة فأجابوه صارخين "البربر" أي إلى الصحراء"[٧]. ويرى "كابرييل كامبس" Gabriel (Camps) أن الاسم الحقيقي للبربر هم من الأصل MZGو MZK الذي نجده في كلمات MAZICES الرومانية و MASCYCES الإغريقية[٨]، وهي تقابل أمازيغ والتي تعني الإنسان الحر أو النبيل، ويؤكد أن هذا

الاسم هو الاسم الذي يقبل به كل سكان شمال إفريقيا كاسم محلي لهم(٩). وبهذا المعنى – أي النبيل- وردت دلالة "مازيغ" عند الحسن الوزان عند حديثه عن لغة الأمازيغ "إن هذه الشعوب الخمسة المنقسمة إلى مئات السلالات وآلاف المساكن تستعمل لغة واحدة يطلق عليها اسم 'أوال أمزيغ' أي الكلام النبيل".(١٠) ويعارض الأستاذ محمد زنيبر كلام "كامبس" مؤكدا خلال تناوله لمادة "بربر" في معلمة المغرب أن اسم 'أمازيغ' لم يُنعت به سكان شمال إفريقيا إلا خلال القرن العشرين(١١).

ثانيًا: الأصل

يطرح البحث عن أصل الأمازيغ صعوبات كثيرة، مرتبطة من جهة بغياب المادة المصدرية الكافية، ومن جهة أخرى مرتبطة بتعدد الروايات التي تحمل في مجملها طابعا أسطوريا. ف"هيرودوت" (Hérodote) ينسبهم إلى الطرواديينTroyens الذين طردوا من طروادة ما بين القرنين ١١ و١٢ قبل الميلاد(١٢). أما "سالوست"(Salluste) فيعتقد أن سكان شمال إفريقيا الأوائل هم الجيتوليين والليبيون، وأن "هيرقل" (Hercule) قاد إلى المنطقة عناصر ميديةMédes وأرمينيةArméniens وفارسية Perses انطلاقًا من إسبانيا فاختلطوا مع الليبيين والجيتوليين(١٣). أما "سترابون" (Strabon) من جهته فينصبهم إلى الهنود، وأن "هيرقليس" (Héraklès) هم من قادهم إلى المنطقة(١٤).

نفس التضارب في الآراء وإيراد القصص الأسطورية نجده عند المؤرخين المسلمين، فابن خلدون يستعرض في نص طويل كل الروايات المرتبطة بأصول البربر، من قبيل:

- أنهم من ولد إبراهيم من ابنه نقشان.
- أصلهم من اليمن أو من فلسطين.
- البربر من قبائل غسان الذين تفرقوا بعد سيل العرم
- البربر مشكلون من قبائل كثيرة مثل حمير والعماليق وكنعان وقريش(١٥).

إن تعدد هذه الروايات قد دفع ابن خلدون إلى نقدها وانتقاد بعض الحدود التي تضمنتها قائلاً: "وأما القول بأنهم من ولد جالوت أو العماليق، وأنهم نقلوا من ديار الشام وانتقلوا فقول ساقط، يكاد يكون من أحاديث خرافة، إذ مثل هذه الأمة المشتملة على أمم وعوالم ملأت جانب الأرض لا تكون منتقلة من جانب آخر وقطر محصور، والأمازيغ معروفون في بلادهم وأقاليمهم متحيزون بشعارهم من الأمم منذ الأحقاب المتطاولة قبل الإسلام. فما الذي يحوجنا إلى التعلق بهذه الترهات في شأن أوليتهم. ويحتاج إلى مثله في كل جيل وأمة من العجم والعرب."(١٦)، ليخلص إلى: "والحق الذي لا ينبغي التعويل على غيره في شأنهم أنهم من ولد كنعان بن حام بن نوح كما تقدم في أنساب الخليقة، وأنّ اسم أبيهم مازيغ"(١٧).

اهتمت الإثنوغرافيا الكولونيالية ببحث أصول الأمازيغ، وأسالت هذه الإشكالية الكثير من المداد، وشكلت موضوع رهان لما تنطوي عليه من أهمية في إنجاح سياسة إدماج "العنصر الأمازيغي" التي راهنت عليها السلطات الاستعمارية لتغيير معالم الهوية الوطنية. وروجت معظمها لفكرة الأصل الأوروبي للأمازيغ، واعتبروها حقيقة تاريخية، فالأمازيغ والغاليون أجداد الفرنسيين يشكلون جنسا واحدا، وإذا كانوا قد اتحدوا مع الفرنسيين القدامى في إطار الإمبراطورية الرومانية فيتعين عليهم أن يتحدوا مع الفرنسيين في الحاضر، فالأمازيغ فرنسيون من ناحية الجنس وقد بقي لهم أن يكونوا فرنسيين من ناحية اللغة والثقافة. وكان الهدف من وراء الترويج لأطروحة الأصل الأوربي، تسهيل إدماج الأمازيغ في المجموعة الفرنسية، وتفادي مقاومتهم للاستعمار، لهذا أصدرت السلطات الاستعمارية تعليمات إلى المؤسسات العلمية الفرنسية بإفريقيا الشمالية من أجل إبراز الأصل الأوربي للأمازيغ واعتبار العرب مجرد محتلين يجب طردهم والتخلص منهم(١٨).

يقول عبد الله العروي: "إن النظرية القائلة إن أصل الأمازيغ من أوربا، روجها عسكريون وموظفون فرنسيون" ويضيف قائلا: "كتب الجنرال فيدري سنة ١٨٦٧: إن الأمازيغ أقارب الأوربيين القدامى، ونشر الجنرال بريمون، الذي مثل المصالح الفرنسية في الحجاز أثناء الحرب العالمية الثانية، سنة ١٩٣٨ كتابا بعنوان "بربر

وعرب بلاد الأمازيغ بلاد أوربية"، هذه نظرية متفرعة في الحقيقة عن سياسة إدماج إفريقيا الشمالية في المجموعة الفرنسية (...) كان الكل يعتقد آنذاك أن الإدماج لا ينجح إلا إذا كان الأمازيغ و الأوربيون ينتمون إلى أصل واحد أما إذا كان الأمازيغ من جنس غير أوربي فيستحيل عليهم استيعاب الحضارة الغربية".[١٩] إذن فحسب العروي كان المستعمر الفرنسي يراهن على تحييد مقاومة الأمازيغ، وبدا له أن نشر فكرة الأصل الأوربي للبربر يمكن لها أن تُسهِم في تقريب الأمازيغ من الفرنسيين وتوقفهم عن المقاومة. لكن الواقع أثبت عكس ذلك من خلال المقاومة العنيفة التي خاضها الأمازيغ ضد الفرنسيين.

إن المواقف حول أصول الأمازيغ اتجهت اتجاهات مختلفة، وبرز موقفان أساسيان: أصحاب الأصل المشرقي، وأصحاب الأصل الأوربي. من جهتي أرى أن الأبحاث حول هذه النقطة يلزمها الانطلاق من المنطقة واستعمال كل الوسائل الممكنة من أركيولوجيا، وتحاليل الحمض النووي لأهداف علمية محضة.

ثالثًا: اللغة

إذا كان التوظيف الإيديولوجي لحقول معرفية عدة مثل الأنثروبولجيا وعلم الإحاثة[٢٠] والتاريخ والأركيولوجيا قد بلغ أعلى درجاته مع الحركة الاستعمارية التوسعية في بداية القرن العشرين، فإن حقل اللغة حظي بالأمس كما باليوم بالحيز الأكبر من الاهتمام وذلك بهدف تمرير قناعات إيديولوجية طالما حكمت القوى الاستعمارية في تلك الفترة.

اهتم الفرنسيون بدراسة اللهجات الأمازيغية قبل احتلال الجزائر، فأول معجم للأمازيغية ألفه "فونتور دي باغادي" (Venture de Paradis) سنة ١٧٩٠ تحت اسم " نحو ومعجم مختصر للغة الأمازيغية" (Grammaire et Dictionnaire abrégés de la langue berbère)، لكنه لم يخرج إلى الوجود إلا في سنة ١٨٤٤. لكن بعد احتلالهم للجزائر والمغرب، عرفت الدراسات الأمازيغية تطورا ملحوظا، حيث درست هذه اللغة بداية من قبل العسكريين أمثال "هونوتو"، ثم من قبل المبشرين مثل "دوفوكو"، وأخيرا من قبل الجامعيين مثل "روني باسي" (René Basset)وابنيه "هنري باسي"(Basset Henri) و"أندري باسي" (André Basset) ، بالإضافة إلى"إميل لاووست" (Émile Laoust).وهكذا تناسلت العديد من الدراسات التي اهتمت بالنحو و الأدب والصرف والتحويل وألفت معاجم كثيرة نشير إلى بعضها:

René Basset, notes lexicographie Berbère, journal Asiatique, avril-mai-juin, 1883.

René Basset, étude sur la zenatia du Mzab, publication de l'école des lettres d'Alger, Bulletin de Correspondance Africaine, Edition Ernest Leroux, Paris, 1893.

Edmond Destaing, dictionnaire Français Berbère (dialecte des bennisnous), 2v, Ernest Leroux, Paris, 1907-1911.

Emile Laoust, étude sur le dialecte Berbère du Chenoua comparé avec ceux des Beni-Menacer et des Beni-Salah, publication de l'école des lettres d'Alger, Bulletin de Correspondance Africaine, Edition Ernest Leroux, Paris, 1912.

Emile Laoust, mots et choses berbère. Notes de linguistique et d'ethnographie. Dialectes du Maroc, Challamel, Paris, 1920.

Andrée Basset, la langue Berbère morphologie le verbe, étude des thèmes. (Collection du Centenaire de l'Algérie), 1929. In : Revue des 2tudes Anciennes, Tome 32, 1930, N°4.

إن هدف هذه الدراسات كان واضحًا، وهو معرفة لغات البلد من أجل تسهيل عملية غزوه، حيث استُعملت الدراسات اللغوية حول الأمازيغ من أجل التواصل معهم في مرحلة أولى، ثم استعملت إلى جانب دراسات وصفية حول العادات والتقاليد والطقوس الأمازيغية لأهداف سياسية أيديولوجية. فقد تضمنت الدراسات اللغوية حول الأمازيغ الكثير من الأفكار الاستعمارية. فمنذ احتلال الجزائر لاحظ الدارسون أن الأمازيغ- خاصة الطوارق- مازالوا يحتفظون بأبجدية خاصة لكتابة لغتهم، وهي الأبجدية التي يسمونها "تيفيناغ" (tifinar)، ولاحظوا أنها تتكون من عشر صوامت على غرار اللغة اليونانية واللاتينية القديمتين، ودعوا إلى تدريسها أنداك بالمدارس الجزائرية مما لها من دور في تسهيل مهمة فرنسا الإدارية والسياسية[٢١].

الغاية نفسها وضعتها فرنسا نصب أعينها بالمغرب، فقد لاحظ "هنري باصي" أن الأمازيغي في وجود حضارة متفوقة على حضارته، يمتلك قدرة عجيبة على

تملك لغة الأجنبي الغازي، لكنه فقط يُقلد ولا يُدمِج، فرغم الاختراقات اللغوية التي تعرضت لها الأمازيغية من قبل لغات أخرى مثل البونية والرومانية والعربية، فإنها مازالت حية يتكلمها ملايين الأمازيغ في شمال إفريقيا، وتوصل إلى نتيجة مهمة -في نظره بناء على الأبحاث الاثنوغرافية المنجزة - وهي أن الأمازيغي المزدوج اللغة لا يستعمل إحداهما اعتباطا بل يستعمل كل لغة في ظروف معينة، فعندما يتكلم العربية لا يعبر عن الأمور التي تختلج فؤاده، وهذا لا يرجع إلى كونه لا يتقنها، بل إن الفكر المعبر عنه بالعربية لا يشبه الفكر المعبر عنه بالأمازيغية، فبواسطة هذه الأخيرة فقط يعبر عن أحاسيسه الصادقة، إن "الأمازيغي ينطبق عليه المثل القائل: من يتكلم لغتين يمتلك روحين، إن الأمازيغي مزدوج اللغة يملك روحين: روح مصطنعة متأسلمة معربة، والأخرى داخلية تظل مخلصة لأعرافه واعتقاداته القديمة"(٢٢). لكنه وقف عند حقيقة صادمة تتمثل في أن الأمازيغي وإن احتفظ بلغته وافتخر بها وسط قومه، فإنه في داخله يؤمن بأنها لغة محتقَرة، وهنا يأتي دور فرنسا، "فالشباب الأمازيغي المتعلم بمدارسنا يكتشفون أن لغتهم هي لغة مثل بقية اللغات، تتضمن قواعد معترف بها على الصعيد اللساني، مثلما هو الأمر بالنسبة للعربية. كما أن بربر البوادي المغربية يندهشون عندما يكتشفون أوربيا يتقن لهجتهم، إنه اندهاش مفاجئ، يجعله يثق في هذا المسيحي الأجنبي"(٢٣)، ويسترسل قائلاً: "إننا عندما نتكلم لغتهم يفقدون كثيرا من وسائل مقاومتهم، ويصبحون عزلا أمامنا، إنها الوسيلة المثلى لكسب قلوبهم"(٢٤). إذن فتعلم الأمازيغية واستعمالها من قبل الفرنسيين، وتدريسها للأمازيغ، هدفه تسهيل الغزو وتعزيز التواجد الفرنسي بالمغرب.

ويحلل "هنري باصي" الأسباب التي تجعل الأمازيغ يتخلون عن لغتهم لصالح العربية، وخلص إلى كونها أسباب معقدة وكثيرة يتداخل فيها الديني (الإسلام والحج) والاقتصادي (العلاقات التجارية)، وبالتالي فكل محاولة لنشر الفرنسية وسط الأمازيغ وتعويضها بالعربية يقتضي دراسة هذه العوامل والعمل على الحد منها، ولاحظ أنه في الجزائر مثلا ونتيجة لإتقان الفرنسيين للأمازيغية من جهة ولهجرة العديد من أمازيغ الجزائر إلى فرنسا للعمل من جهة ثانية، فقد أصبح الكثير من الأمازيغ عوض إتقانهم للبربرية والعربية يتقنون الأمازيغية والفرنسية. مما جعله يطرح السؤال الجوهري الآتي "هل يمكن للفرنسية أن تعوض العربية كما عوضت هذه الأخيرة اللاتينية؟"(٢٥). إن تحقيق هذا المسعى يستدعي دراسة اللغة والمجتمع الأمازيغي جيدا.

وهكذا فخلال سنة ١٩٢٤ قام الكابتان "أوكستانبرنار"(Augustain Bernard) و"بول موسار"(Paul Moussard) بأول محاولة -حسب ما توصلت إليه- لوضع خريطة بينت توزيع المتكلمين بالعربية والأمازيغية في المغرب، وخلصا-بصفة عامة- أن الخريطة اللسانية تطابقت تقريبا مع الخريطة التضاريسية، ذلك أن سكان السهول في نظر الباحثان هم الناطقون بالعربية، وسكان الجبال هم الناطقون بالأمازيغية(٢٦).

كما لاحظا أن سكان المغرب حافظوا على لغتهم الأمازيغية أكثر من سكان تونس والجزائر، ومرد ذلك إلى أن المغرب لم يستقبل هجرات كبيرة للسكان القادمين من المشرق. فأول القبائل العربية لم تدخل المغرب إلا خلال القرن الثاني عشر ميلادي بإرادة من سلاطين المغرب، ولعبت الجبال كذلك دورا مهما حيث شكلت ملاجئ آمنة عن التأثير السياسي والاجتماعي "للغزاة"(٢٧). ويرى الباحثان أن الدارسين عادة ما يستعملون كلمة بربر لنعت الساكنة غير العربية بإفريقيا الشمالية، لكن هذا الاسم في الحقيقة يضم ساكنة غير متجانسة ومختلفة عن بعضها البعض بشكل كبير، فاللغة الأمازيغية تتكون من لهجات عديدة لدرجة يجد الأمازيغ في جهة ما أنفسهم عاجزين عن فهم اللهجة الأمازيغية المميزة لجهة أخرى.(٢٨)

وعموماً قسم الباحثان الناطقين بالأمازيغية إلى أربع مجموعات:

المجموعة الزناتية: وهي مجموعة ملوية، وضمت بني وارين وأيت سغروشن. وتتكلم بلهجة زناتة.

المجموعة الريفية: سكنت الإقليم الجبلي والمتوسطي بين جبالة وواد كرت شرقا، وحدث تراجع في هذه المجموعة تحت ضغط العرب. وتتكلم لهجة تاريفيت.

مجموعة "البرابر": يعد انتشارها أقل وضوحا وتحديدا. وتتكلم لهج تامازيغت، ولها أهمية عددية كبيرة جدا. ويمكن تقسيمها إلى ثلاث مجموعات صغيرة:

١-أيت يوسي وبني مكَيلد في شمال الأطلس المتوسط.

٢-كتلة زمور وزايان

٣-البرابر بالمعنى الضيق أو الدقيق، وقبيلتهم هي أقوى قبيلة في المغرب، ويسمون ب"إيمازيغن"، ويتكونون من قسمين أساسيين هم: أيت عطا وأيت يافلمان في الأطلس الكبير وبالخصوص الغربي، وحدودهم الجنوبية التي تفصلهم عن الشلوح غير واضحة، فبعض القبائل يعتبرها البعض قبائل برابرة وآخرون يعتبرونها قبائل شلوح.

مجموعة الشلوح: لهم أهمية عددية تضاهي تلك التي تتوفر لدى البرابر، وتضم في غالبها المجموعة المسماة بمصمودة. وتتكون من كتلتين أساسيتين سكنت الأطلسين الصغير والكبير الغربي.[٢٩]

ويشير الباحثان إلى أن البصمات العربية واضحة أكثر في لهجة زناتة أكثر من لهجة البرابر والشلوح، لكن الملاحظ لديهما أيضا أن العربية في المغرب تأثرت باللهجات الأمازيغية، لكن ما يثير انتباههما هو أن كثيرا من الأمازيغ قد تخلوا عن لغتهم لصالح العربية[٣٠]. وهذا راجع إلى عدة عوامل فمن جهة الأمازيغ يحسون بنوع من الدونية تجاه اللغات الأخرى، كما أن لغتهم من جهة أخرى عاجزة عن التجريد والتعميم، إن لغة الأمازيغ " عملية، ومعقدة ومحسوسة، ومن تم فهي عصية عن كل تأمل علمي، وتراثهم الشفوي لا يسترعي سوى انتباه اللسانيين والمختصين في الفلكلور"[٣١].

أما بخصوص المقارنة بين العربية والأمازيغية والعلاقة بينها، فقد خلص الباحثان إلى كون العربية تمارس ضغطا على الأمازيغية، وتمتاز عنها بثلاث مميزات: إنها لغة مكتوبة، ولغة دينية، ولغة التجارة. وبالتالي فهي تضطلع بدور اللغة المشتركة المُمَثِّلة لحضارة قوية ومنظمة بالنسبة لمجموعة محلية ليست لديها لا وحدة لغوية ولا انسجام لغوي.[٣٢] ونبه الباحثان فرنسا لكون مهمتهم الحضارية بالمغرب والتي عبرها تم بناء الطرق والسكك الحديدية تشكل كابوسا للغة الأمازيغية، لكونها نسهل عملية انتشار العربية وسط الأمازيغ، ومن ثم يمكن للوحدة اللغوية إلى جانب الوحدة الدينية للمغاربة أن تهدد الوجود الفرنسي بالمغرب، وبالتالي يقترحان على سلطات الاستعمار العمل على توحيد اللغة الأمازيغية وتدريسها للأمازيغ وكتابتها لإشعار الأمازيغ بأهمية لغتهم.[٣٣]

درس الفرنسيون مختلف اللهجات الأمازيغية ليخلصوا إلى كونها مهددة لأنه من جهة الأمازيغ غير مؤهلين للوصول إلى وحدة لغوية، ومن جهة أخرى ساهمت العديد من العوامل الاقتصادية والثقافية والدينية في تعريب الأمازيغ. ولهذا يعد الدفاع عن الأمازيغ ولغتهم في نظرهم عملاً سياسيًا، وهو قبل كل شيء عمل مدرسي وإداري، وأن "الحماية الفرنسية قد حددت سياستها "الأمازيغية" وهي بصدد الانتقال من النظرية إلى التطبيق".[٣٤]

رابعًا: التاريخ

يقول عبد الله العروي: "اهتمت الإدارة الاستعمارية الفرنسية اهتماما بالغا بدراسة تاريخ المغرب القديم. إذ أن ولاة الجزائر والمقيمون العامون في تونس والمغرب الأقصى، أولو عناية خاصة بالحفريات، كما كانت إدارة الداخلية هي الساهرة على مصلحة الفنون الجميلة، فلا غرابة إذا وجدنا في البحوث التاريخية التي صدرت آنذاك آثارا واضحة للفكر الاستعماري"[٣٥].

كانت العناية بالتاريخ القديم ترمي إلى النيل من التاريخ الإسلامي بالمغرب، عن طريق الإيحاء بقرب زواله لصالح أوربا، مثلما زالت معالم الحضارات الفينيقية والقرطاجية والمسيحية، ثم التذكير بتاريخ المسيحية بشمال إفريقيا للإيهام باحتمال رجوعها، بالإضافة إلى اعتماد الإرث الروماني لإضفاء صبغة شرعية لوجود فرنسا بالمغرب.[٣٦]

وفي هذا الصدد يقول "بول مارتي": "إننا بعودتنا إلى هذه الأرض الأفريقية— بعد خمسة عشر قرنا من الغياب-نحمل لهذا الشعب الأمازيغي الذي أنجب طيرطوليان وأبيلي والقديس أوغسطين Saint Augustinوكثيرون غيرهم، نحمل له التراتب المنظم والواضح للحضارة اللاتينية"[٣٧]. إذن فتاريخ المغرب

القديم هو تاريخ روماني، وباعتبار فرنسا وريثة للإمبراطورية الرومانية فعملها في المغرب هو إعادة ربط الصلة بأرضهم وبالأمازيغ الذين كانوا جزءًا من الإمبراطورية الرومانية.

خامسًا: الدين

شغلت الدراسات حول المعتقدات الدينية للأمازيغ جزءا مهما من الكتابات الاستعمارية، وأكدت أغلب الدراسات الاستعمارية على ضعف إسلام الأمازيغ، وبالتالي إمكانية تغيير دينهم في اتجاه المسيحية، فمنذ سنة ١٩٠١ كتب "دوتي": "المغرب هو أكثر البلدان ملائمة لدراسة المعتقدات القديمة في الديانة المحمدية: فالينابيع والأشجار والأحجار خاصة مازالت تلعب دورا مهما في دين الشعب"[٣٨]، خاصة الأمازيغ الذين يشكلون أغلبية الساكنة المغربية، مما يعني أن الأهالي ليسوا كلهم مسلمون[٣٩]. ويرى "إدمون دوتي" أن الأمازيغ اضطروا مع وصول الإسلام إلى التحايل من أجل الحفاظ على معتقداتهم الوثنية، حيث مزجوا بين هذه الأخيرة وبين المعتقدات الإسلامية، حيث تمت أسلمة الطقوس الوثنية الأمازيغية، حيث يقول:" ففي الحين الذي تتغير فيه المعتقدات، يظل الطقس باقيا كتلك المحارات المستحثة للرخويات المنقرضة التي تساعدنا على تحديد العصور الجيولوجية. إن بقاء الطقس وثباته هو علة البقاء والرواسب التي نصادفها في كل مكان"[٤٠].وفي إطار دفاعه عن هذه الفكرة استشهد "دوتي" كثيرا بكتابات "إدوارد فيسترمارك"(Edward Westermarck) خاصة كتابه "البقايا الوثنية في الديانة المحمدية"[٤١]، الذي لم يترجم إلى الفرنسية إلا في سنة ١٩٣٥[٤٢]، فبحسب "فيسترمارك" توجد العديد من المعتقدات الوثنية تحت الغطاء الإسلامي. نفس الفكرة عبر عنها الباحث الإسباني "أنجلو غريلي" (Ghrili) إذ يرى أن الأمازيغ رغم اعتناقهم لمجموعة من الديانات التوحيدية، إلا أن شعائرهم الدينية تغلب عليها الأسطورة، عبر إيمانهم بالقوى الخارقة، وقوى الطبيعة المختلفة، إذ يقول:" إن كل تلك المعتقدات التي تبناها الأمازيغ تباعا، لم تتمكن من تحطيم العمق الديني البدائي الأمازيغي، أعني عبادة قوى الطبيعة وعبادة الجن المتحكمين في هذه القوى، وطبيعة الماء، والعيون والنار(...) والممارسات السحرية التي لا زالت سارية الاستعمال إلى الآن"[٤٣]. وهو نفس ما خلص إليه "إميل لاووست" في كتابه "كلمات وأشياء بربرية"(Mots et Choses Berbères)، فثلاثة عشر قرنا من الإسلام لم تنجح حسب هؤلاء الدارسين في أسلمة الأمازيغ بشكل تام، وما الأعياد الدينية التي يحتفل بها الأمازيغ إلا مناسبات للفرح[٤٤]. وذهبت مختلف الدراسات إلى إبراز كون الأمازيغ متشبثين بفكرة الدين أكثر من تشبثهم بالإسلام وبالتالي فلديهم "مرونة لاعتناق أي دين كيفما كان"[٤٥]. ولقد كانت هذه الأفكار محور الدراسة التي قام بها القسيس "أنج كولر" (Ange Koller) تحت عنوان "محاولة حول روح الأمازيغي المغربي"(Essai sur l'esprit du Berbère Marocain) بحيث أكد على أن الأمازيغي "لا يعرف شيئا عن دينه، سواء باللغة العربية، أو لهجته الخاصة" ولذلك لا يجب أن نستغرب من كون الفرائض الدينية "مجهولة بالنسبة له أو ملغاة نهائيا، فهو لم يتشبع قط بالسنة الإسلامية، ولم ينل من الإسلام سوى بريق سطحي، ومراسيم بسيطة"[٤٦].

إن التنظيرات الفرنسية في مجملها اعتبرت إسلام الأمازيغ ناقصا وسطحيا، مستدلين على ذلك بكونهم يحتكمون إلى أعراف خاصة بهم عوض القرآن، ويتشبثون بمؤسساتهم القبلية، مع جهلهم باللغة العربية وإيمانهم بالسحر واعتناقهم لمجموعة من المعتقدات الخرافية،[٤٧] معتمدين في ذلك على دراسات سطحية متسرعة، فيها نوع من التعميم الذي لا يمكن إسقاطه على جميع الأمازيغ، وهي أحكام وقع أصحابها في أخطاء كثيرة تظهر جهلهم بالمجتمع الأمازيغي المتعلق بالإسلام، بشهادة مجموعة من الضباط الفرنسيين، فمثلا من خلال الدراسة التي خص بها القبطان سعيد كنون قبائل آيت أومالو وبلاد زايان، نقف على وجود ممارسة حقيقية للطقوس الإسلامية لدى هاته القبائل، بحيث أكد أن آيت أومالو مسلمون، يمارسون دينهم بصدق، فكل قرية تتوفر غالبا على مسجد تؤدى فيه الصلوات الخمس، وحتى الرُحل يخصصون خيمة وسط الدوار للصلاة وإيواء عابري السبيل، ويُدرس فيها الفقيه القرآن[٤٨]. كما أشار إلى وجود تنظيمات خاصة تشرف

على تسيير الشأن الديني لهاته القبائل، كما أنهم يتقاسمون النفقات الدينية فيما بينهم، فآيت اومالو يتحملون "برحابة صدر أي كلف ذات طابع ديني ويكونون كثيرًا من الاحترام والتقدير لرجال الزوايا والطرق"[٤٩]. وحسب صاحب كتاب "كباء العنبر" فبربر الأطلس مرتبطون بالإسلام، والقرآن "في صدور كثير منهم محفوظ، وعلى حقيقته من شفاههم ملفوظ، وكتاتيبه في المداشر والخيام، وهم به شديدو الغرام والهيام، ويشترطون الطلبة لمساجدهم لإقراء أولادهم القرآن، ويحلقون عليهم عند الفراغ من أشغالهم لتعلم الدين وبعض الأركان"[٥٠]ويشير أن مساجدهم في القرى والمدن في الصلوات عامرة، ويستفتون الفقهاء في أمور دينهم سواء ما تعلق بالعبادات أو الأحوال الشخصية من زواج وطلاق، مثل إخوانهم المغاربة بل هم في بعض الأمور الدينية أشد تمسكًا من غيرهم[٥١]. وهو الأمر الذي أشار إليه "لويس ماسينيون" حين اعتبر أن "إسلام الأمازيغ عميق جدًا، وأن عملية التهدئة مهدتهم للتعريب بشكل سريع"[٥٢]. وإذا رجعنا إلى التاريخ نجد أن مناطق الأطلس تميزت منذ العصر الموحدي على الأقل بوجود قضاة شرعيين بها. وهو ما ينفي ما روجت له بعض الكتابات الاستعمارية بخصوص ضعف إسلامهم وجهلهم لأمور دينهم، خالطين بذلك بين مظاهر التدين الشعبي، التي ليست حكرًا على الأمازيغ فقط، ومبادئ الدين الإسلامي.

خَاتِمَةٌ

نتيجة للمقاومة الشرسة التي واجه بها الأمازيغ الاستعمار الفرنسي، والتي امتدت على الأقل منذ سنة فرض الحماية على المغرب سنة ١٩١٢، إلى حدود سنة ١٩٣٤ مع استسلام قبائل أيت عطا بالجنوب الشرقي المغربي، جندت الإدارة الاستعمارية الفرنسية العديد من الباحثين العسكريين من أجل فهم تاريخ ومؤسسات هذا العنصر العرقي، وتم توظيف العلم لأهداف تتناقض مع مبادئه وغاياته ومنهجياته. فروجوا لأفكار مشوهة حول تاريخ الأمازيغ ولغاتهم ومدى تعلقهم بالإسلام، حالمين بإعادة " أمجاد" الفترة الرومانية بشمال أفريقيا ككل وليس المغرب فقط.

إن البحث في موضوع تاريخ الأمازيغ خلال الفترة الاستعمارية، مازال في حاجة إلى مزيد من الجهد العلمي المكثف، والاعتماد على الأرشيف الفرنسي، ووضع محتوياته في إطار سياق تاريخي مرتبط برغبة فرنسا في التحكم في التراب المغربي، وهذه العملية تستهدف بناء صورة "حقيقية" لما كان عليه الوضع في الماضي. وهذا لن يتم إلا في إطار طرح إشكاليات جديدة والتحرر من كل سيطرة أيدولوجية على العلم.

الاحالات المرجعية:

(١) سأستخدم مصطلح أسطورة بمعنى: "صورة مبسطة، غالبًا ما تكون وهما، تكونها مجموعة من الناس، أو تقبل بها، بشأن فرد ما أو واقعة، وتلعب دورًا حاسمًا في تصرف تلك المجموعة أو تقديراتها"
voir le mot Mythe dans **Le Nouveau Petit Robert**, Paris, 1993, p. 1465

(٢) يسميهم هيرودوت بالليبيين وسالوست بالجيتوليين والليبيين، واستعمل الحسن الوزان اسم الأفارقة، في حين يرى شارل أندري جوليان أن هذا الاسم الأخير أطلقه الرومان على سكان الشمال الشرقي من تونس. لمزيد من التفاصيل حول هاته التسميات أنظر كلا من:

-Gabriel Camps, **les Berbères Mémoire et Identité**, Editions Le Fennec, Casablanca, 2007, p. 52-64.

- شارل أندري جوليان، **تاريخ شمال إفريقيا**، ترجمة محمد مزالي والبشير بن سلامة، دار التونسية للنشر والتوزيع، ط١، تونس، ١٩٦٩، ص ٨.

- الحسن بن محمد الوزان الفاسي، **وصف إفريقيا**، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، جزئين، دار الغرب الإسلامي، ط٢، بيروت، ١٩٨٣، ص٣٥-٣٦.

(٣) يرفض الفاعلون الأمازيغ اليوم هذا الاسم، ويعتبرونه اسما قدحيا ويتشبثون باسم إيمازيغن فقط.

(4) Georges-Henri Bousquet, **les Berbères: Histoire et institutions**, collection que sais-je, P.U.F, Paris, 1957.P. 8.

(٥) راجع عبد الرحمان ابن خلدون، **كتاب العبر وتاريخ المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، المجلد السادس، ص ١١٧، (نسخة الكترونية).

(٦) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، دار الثقافة بيروت، بدون تاريخ، ج ١، ص ٥٥.

(٧) الحسن الوزان، **وصف إفريقيا**، م س، ص ٣٤.

(8) Camps, **les Berbères...**, op cit, p.98.

(9) Ibidem.

(١٠) الوزان، م س، ص ٣٩.

(١١) محمد زنيبر، مادة البربر، **معلمة المغرب**، الجزء ٤، من إنتاج الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، نشر مطابع سلا، ١٩٩١، ص ١١٣.

(12) Camps, op cit, p. ٤٢.

(13) Ibid, p. ٣٦.

(14) Ibid, p.٤٥.

(١٥) ابن خلدون، **كتاب العبر...**،م س، ص ١٢٠-١٢٦.

(١٦) نفسه، ص ١٢٦-١٢٧.

(١٧) نفسه، ص١٢٧.

(١٨) اعتبر كوتيي Gautier الأدارسة مستعمرين للمغرب، واعتبر تاريخ المغرب بعد الإسلام يبتدئ فقط مع المرابطين، راجع Emille Félix Gautier, **lepassé de l'Afrique du Nord, les siècles obscures**, Payot, Paris, 1937, p. 315.

(١٩) عبد الله العروي، **مجمل تاريخ المغرب**، المركز الثقافي العربي، ط١، الدار البيضاء، ٢٠٠٧، ص ٤٧.

(٢٠) كلمة مستحاثة في اللغة العربية مشتقة من كلمة أحاثَ الأرضَ واسْتحاثَها أي أثارَها وطلبَ ما فيها واستحاثَ الشيءَ حرّكه، واستحاث الشيءَ استخرجه، وعلم المستحاثات هو علم استخراج ما في باطن الأرض من مطمورات.

(21) M. le commandant Rinn, « origine Berbères étude de linguistique », **in Congrès d'Alger**, Secrétariat de l'Association Française pour l'Avancement des Sciences, Paris, 1881, p. 10.

(22) Henri Basset,**Essai sur la littérature des Berbères**, Ancienne maison Bastide-Jourdan, Alger, 1920, p. 33-34.

(23) Ibid. p. 35.

(24) Ibid. p. 37.

(25) Ibid. p. 49.

(26) Augustain Bernard, Paul Moussard, « Arabophones et Berbérophones au Maroc », in **Anales de Géographie**, T33, N°. 183, 1924, sans lieu, p. 269.

(27) Ibid. p. 273.

(28) Ibidem.

(29) Ibid,p. 274-277.

(30) Ibid.p. 277.

(31) Ibid. p. 279.

(32) Ibid. p. 280.

(33) Ibid, p. 280-281.

(٣٤) المكي المالكي، "تطوير الاستعمار الفرنسي لأساليب غزوه للمغرب الوسط إلى حدود ١٣٤٩/١٩٣٠ (من المعاناة من عنف مقاومة الأطلس المتوسط إلى الانتباه إلى أمازيغيته)"، ضمن **مجلة تاريخ المغرب**، ع ٧ و٨، الرباط، ماي ١٩٩٨، ص ١٥٢.

(٣٥) عبد الله العروي، **المجمل..**، م س، ص ٤٧.

(٣٦) إبراهيم بوطالب، "البحث الكولونيالي حول المجتمع المغاربي في الفترة الاستعمارية حصيلة وتقويم"، ضمن **ندوة البحث في تاريخ المغرب حصيلة وتقويم**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، ١٩٨٩، ص ١٢٩.

(37)Paul Marty, **le Maroc de demain**, Comité de l'Afrique Française, Paris, 1925, p. 2٥5.

(38) Cité par Giles Lafuente, **La politique Berbère de la France et la nationalisme Marocain**, l'Harmattan, Paris,1999 , p. 58.

(39)Ibidem.

(٤٠) ادموند دوتي، **السحر والدين في إفريقيا الشمالية**، ترجمة فريد الزاهي، منشورات مرسم، مطبعة أبي رقراق، الرباط، ٢٠٠٨، ص ٤١٥.

(٤١) تعتبر أطروحة البقايا الوثنية أهم فكرة لدى فيستر مارك ويعني بها تلك المعتقدات والطقوس القديمة والتي تم احتواء جزء منها من طرف الديانة الإسلامية، أما الجزء الآخر فقد بقي حاضرا ببساطة داخل معتقدات المسلمين رغم معارضة العلماء والفقهاء.

(42) Edward Westermarck, **Les survivances païennes dans la civilisation mahométane**, Payot, Paris, 1935.

(٤٣) أنجلو غريلي، **أسلمة وتعريب بربر شمال المغرب**، ترجمة عبد العزيز شهبر، منشورات وزارة الثقافة، مطبعة دار المناهل، الرباط، ٢٠٠٩، ص ٢٠٠.

(44) Charles Robert Ageron,« la politique berbère du protectorat Marocain de 1913 à 1934 », in **Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine**, T18, N°.1, janvier-mars 1971, sur www.persee.fr, p. 52.

(45) Ibidem.

(46) Ange Koller, **Essai sur l'esprit du Berbère Marocain**, préface de Serge Barrault, Imprimerie Saint Paul, Fribourg, 1946, p. 267.

(٤٧) عبد الحميد احساين، **أصول سياسة فرنسا البربرية إلى غاية سنة ١٩٣٠**، بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ١٩٨٧، (مرقونة) ص ٤٩.

(٤٨) سعيد كنون، **الجبل الأمازيغي آيت أومالو وبلاد زايان: المجال والإنسان والتاريخ**، تعريب محمد بوكبوط، منشورات الزمن، مطبعة بني ازناسن، سلا، ٢٠١٤، ص ٣٧.

(٤٩) نفسه.

(٥٠) أحمد المنصور، **كباء العنبر من عظماء زيان وأطلس البربر**، تحقيق محمد بن لحسن، منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، ط١، مطبعة الكرامة، الرباط، ٢٠٠٤، ص ٩١.

(٥١) نفسه، ص ٩٤.

(52) Louis Massignon, « L'éléments arabes et foyers d'arabisation, leur rôle dans le monde musulman actuel », in **Revue du Monde Musulman**, Vol. LVII, Edition Ernest Leroux, Paris, 1924, p. 39.

ISSN: 2090 – 0449 Online
ARCIF Arab Citation and Impact Factor, [Q3].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.43].

العثمانيون وتجارة البن اليمني أثناء الحكم العثماني الثاني ١٨٧٢ – ١٩١٨م



أ.م.د. أمة الملك إسماعيل الثور
أستاذ مشارك بقسم التاريخ والعلاقات الدولية
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة صنعاء – الجمهورية اليمنية

مُلَخّصْ

كان لتجارة البن اليمني شهرة عالمية في القرن ١٨، ١٩ وحتى بداية القرن العشرين نظرًا لانتشار زراعته في أقاليم اليمن وجبالها المختلفة. وحين حكم العثمانيون اليمن منذ سنة (١٨٧٢م) أحكموا السيطرة على الحكم والتجارة عبر الموانئ اليمنية ومنها التحكم بتجارة البن كأحد مصادر الدخل في ميزانية الولاية. وتهافتت الشركات العالمية للمشاركة في تجارة البن نظرًا لجودته وندرة مذاقه على مستوى العالم. فاهتم العثمانيون بمينائي المخا ثم ميناء الحديدة بعد انتقال التجارة إليه نتيجة لتغيرات سياسية واقتصادية عديدة. ومن خلال الوثائق العثمانية والمراسلات المتابعة من قبل السلطنة تم إبراز أهمية تجارة البن في العهد العثماني، واهتمام السلطنة العثمانية بإصدار القوانين واللوائح من أجل تنظيم تجارة البن عبر موانئ اليمن. وقد اهتم العثمانيون بإنشاء المدارس الرشيدية في الحديدة وصنعاء وقاموا بفرض ضرائب (سمسارية) فُرضت من تجارة البن التي يتم تحصيلها للصرف على تلك المدارس. كان للأوربيين محاولات عدة من أجل تهريب البن وعدم دفع ما فُرض من ضرائب على تلك التجارة. وأفادت الوثائق العثمانية أن سلطات الولاية قامت بعدة أدوار من أجل الضبط والسيطرة على تجارة البن ومنع تهريبه عبر الموانئ اليمنية الصغيرة، التي كان لها أثر سيء على تجارة البن. وقد دخل الإنجليز في منافسة تجارية مع العثمانيين خاصة بعد احتلال مدينة وميناء عدن وأصدرت السلطات الإنجليزية في الميناء عدة قوانين من أجل جذب التجارة عبر ميناء عدن وأعلنوا الإعفاء الكامل عن الضرائب أو أي مستحقات مالية على التجارة ومنها تجارة البن. كان لقيام الحرب العالمية أكبر الأثر على انحسار وضعف التجارة البحرية ومنها تجارة البن، خاصة حين قامت السلطات الإنجليزية بحصار الموانئ وضربها بالمدافع، وبالتالي تدهورت التجارة عبر ميناء الحديدة وغيرها من الموانئ اليمنية التي تقع على ساحل البحر الأحمر. وتدهورت زراعة البن وتجارته نتيجة لتدهور تلك الأوضاع وتوجه المزارعون اليمنيون إلى زراعة القات الذي انتشر في كل إرجاء اليمن كسلعة أصبح لها رواج مالي كبير بين أوساط الشعب اليمني.

بيانات الدراسة:

تاريخ استلام البحث:	٠٧	أبريل	٢٠٢٣
تاريخ قبـول النشـر:	١٣	مايو	٢٠٢٣

كلمات مفتاحية:

تجارة البن؛ العثمانيون؛ زراعة البن؛ شهرة البن؛ وثائق عثمانية.

معرِّف الوثيقة الرقمي: 10.21608/KAN.2023.333233 

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

أمة الملك إسماعيل الثور. "العثمانيون وتجارة البن اليمني أثناء الحكم العثماني الثاني ١٨٧٢ – ١٩١٨م".- دورية كان التاريخية.- السنة السادسة عشرة- العدد الستون؛ يونيو ٢٠٢٣. ص ١٨٥ – ٢٠١.

Corresponding author: altabary2015@gmail.com
Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com
Egyptian Knowledge Bank: https://kan.journals.ekb.eg
Twitter: http://twitter.com/kanhistorique
Facebook Page: https://www.facebook.com/historicalkan
Facebook Group: https://www.facebook.com/groups/kanhistorique

مُقدِّمَةٌ

يتناول هذا البحث المواضيع التاريخية التالية: تمهيد تاريخي عن الأوضاع السياسية السابقة لعودة العثمانيين إلى اليمن سنة ١٨٧٣م، وتمكنهم من حكم اليمن وفرض سيطرتهم ونفوذهم على أغلب أراضي اليمن وسواحله. اهتمام العثمانيون بمينائي المخا والحديدة كأحد مصادر الدخل المادي في دعم ميزانية الولاية. حرص العثمانيون على تنظيم تجارة البن، وسن القوانين المنظمة لهذه التجارة. قاموا بتثبيت قواعد الحكم العثماني في المدن والطرقات والموانئ من أجل تسهيل وتنظيم تجارة البن عبر تلك الموانئ، ومن أجل المحافظة على الدخل المادي لدفع مرتبات الموظفين والجنود، ورفد ميزانية الولاية. كان للأوربيين أعمال ومواقف تجارية متعددة برزت في تلك المرحلة، وتنافست كثيرًا من الشركات الأوربية على تجارة البن في اليمن، ومحاولة الاستحواذ على تلك التجارة باتباع طرق وأعمال مختلفة. قيام حركات الاضطرابات السياسية والثورات ضد العثمانيين كان له أكبر الأثر على الحياة الزراعية والاقتصادية بشكل عام، خاصة مع انعدام الأمن في الطرقات والمدن المختلفة. حاول العثمانيون إقامة بعض المشاريع الخدمية من أجل المحافظة على الحركة التجارية. أنشأ العثمانيون البنك التجاري العثماني، وفرض العملة العثمانية، وإقامة مشروع السكة الحديدية، وتمهيد بعض الطرقات وإقامة بعض المشاريع الإصلاحية والخدمية للمحافظة على الحياة الاقتصادية في الولاية. تدهور الأوضاع السياسية في ولاية اليمن مع قيام الحرب العالمية الأولى، وضرب الموانئ اليمنية وحصارها من القوات البريطانية.

مشكلة البحث: تتمحور مشكلة البحث في توضيح الدور العثماني الإداري والتجاري أثناء الحكم العثماني الثاني للبن، وماهي وسائل ذلك الدور من أجل الحفاظ على تجارة البن ورواج هذه التجارة إلى مختلف دول العالم. وإبراز محاولات العثمانيين من أجل سن القوانين وتنظيمها والمحافظة على تجارة البن عبر الموانئ اليمنية العديدة.

أهمية البحث:

- تبرز أهمية البحث في توضيح نظم الحكم العثماني الثاني من أجل المحافظة على نشاط تجارة البن إلى مختلف دول العالم.
- إثبات المراسلات والقوانين التي فرضها العثمانيون في اليمن من أجل رواج تلك التجارة، ومحاربة التهريب الذي كانت تتعرض لها تجارة البن عبر الموانئ الصغيرة بتشجيع الشركات الأوربية.
- بروز شهرة البن اليمني عالميًا، وتكالب الدور الأوربية من أجل الاستحواذ على تجارة البن والفوز بأكبر الصفقات التجارية.
- توضيح طرق فرض الضرائب على تجارة البن، وصرفها على المدارس الرشيدية في صنعاء والحديدة إلى جانب دفع مرتبات موظفي الولاية.

أهداف البحث:

- لعل الهدف الرئيس من هذا البحث هو إبراز زراعة وتجارة البن اليمني أثناء الحكم العثماني الثاني لليمن. وإبراز دور اليمن الزراعي والتجاري وظهور التنافس التجاري العالمي من قبل الشركات الأوربية. وتم توضيح القوانين واللوائح التي فرضها العثمانيون على تجارة البن وتداوله عالميًا، ومدى اهتمام السلطات العثمانية بهذه التجارة.
- وتم توضيح أهم العراقيل والمشاكل التي واجهت تجارة البن اليمني خاصة عند قيام الحرب العالمية الأولى وتعرض موانئ اليمن للحصار والقصف بالمدافع من قبل السلطات الإنجليزية.
- ونتيجة لكل ذلك إلى جانب بعض الأوضاع المحلية توجه اليمنيون إلى زراعة القات وانتشار تعاطيه على المستوى الشعبي العام.

منهج البحث: تم في هذا البحث استخدام المنهج التاريخي الوصفي التحليلي مع المحافظة على الأمانة التاريخية في كيفية تناول الوثائق العثمانية واستغلال محتواها من أجل إضافة حقائق تاريخية لعلها ترد للمرة الأولى في هذا البحث.

مصادر البحث: تتمحور مصادر البحث الرئيسية في الوثائق العثمانية، وإبراز أهميتها وقيمتها التاريخية، إلى جانب الاستعانة بمصادر أولية وأبحاث تاريخية قيمة تناولت تجارة البن في تلك المرحلة من تاريخ اليمن.

الاختصارات الواردة في البحث:

م. و. ث = المركز الوطني للوثائق – صنعاء – اليمن.

الجرافي = وثائق تم تصويرها وترجمتها من الأرشيف العثماني – إستانبول، بمساعدة وتعاون الدكتورة ابتسام الجرافي.

تمهيد

خرج العثمانيون من اليمن في فترة حكمهم الأول سنة (١٠٤٥هـ/١٦٣٥م)، فحكم اليمن الأئمة من حكام الدولة القاسمية وهو عصر ما سمي بعصر الاستقلال. ونتيجة لتقلُّب وتغيُّر الأوضاع السياسية من عصر القوة والازدهار في العهد القاسمي الأول، ثم تغيرت الأوضاع السياسية إلى عصر الضعف والفوضى وصراع الأئمة على السلطة والحكم. مهد ذلك لعودة العثمانيين إلى اليمن سنة (١٢٦٥هـ/١٨٤٩م). لكن الثورة الشعبية لم تُمكن العثمانيين من التوغل والحكم في المدن اليمنية، وتم طردهم بعد شهر من دخولهم إلى صنعاء. واقتصر مناطق نفوذ العثمانيين على سواحل البحر الأحمر.

وتغيرت الأوضاع السياسية والاقتصادية في اليمن من بعد دخولهم السابق، واستشرى الصراع بين الحكام والقبائل، وتكررت هجمات القبائل على المدن ومنها مدينة صنعاء، وضعف الأمن في الطرقات وتطورت الأحداث الداخلية إلى درجة ضعف وهزالة موقف الأئمة من تلك الأحداث، فمهدت تلك الأحداث لقيام عدد من الشخصيات والرؤساء باستدعاء العثمانيين وتشجيعهم على دخول صنعاء سنة ١٨٧٢م.

شهدت اليمن عصر الفوضى والضعف وتكرّرّ هجمات القبائل على المدن وتولى الحكم أئمة ضعفاء، وتقلص نفوذ الدولة واقتصر على العاصمة صنعاء. وتهافتت القبائل على الحرب، والسطو، ومحاصرة المدن، ونهبها. وظهر الضعف الإمامي جليًا في عهد الإمام المنصور علي بن المهدي عبد الله[١] (١٢٥١هـ/١٨٣٥م). وصاحب بداية حكمه بداية الحكم المصري للسواحل اليمنية التهامية. ويُعدّ عصر الإمام هذا بداية عصر الفوضى السياسية والضعف الاقتصادي لليمن. وأصبح هذا الإمام أضعف من أن يتحمل أعباء الحكم وبدى ضعيفًا كمثل عصره.

ودخلت اليمن حقبة تاريخية اتصفت بالصراع والتنافس الداخلي والتسابق الاستعماري العثماني والأوربي خاصة الإنجليزي على العالم العربي بما في ذلك اليمن. وعلى الرغم من خروج العثمانيين من اليمن منذ منتصف القرن السابع عشر، إلاّ أنهم ظلوا متمسكين باليمن من الناحية النظرية، وقد وآتتهم الفرصة حين سمحوا لمحمد علي باشا حاكم مصر أن يُحكم اليمن تحت السيادة العثمانية وفي مرحلة تاريخية معينة.

لكن النجاح المصري في حكم اليمن وتوغل قواته في بعض الأقاليم، واستغلال تجارة البن في البحر الأحمر، أدى إلى الدعوة من قبل بريطانيا لعقد مؤتمر لندن ١٨٤٠م، من أجل الحد من التوسع المصري في اليمن ومن أجل الحفاظ على أطماعها التجارية وطرق التجارة والمحافظة على مستعمرتها في عدن بعد أن استولت عليها سنة ١٨٣٩م، من أجل تأمين طرق المواصلات البحرية التجارية إلى الهند. وتم إجبار محمد علي باشا على الانسحاب من البلاد العربية ومن اليمن، وتسليم تهامة اليمن للشريف حسين بن علي بن حيدر.

ولم يكن الأمر مستقرًا في تهامة ودخلت أطراف محلية وإقليمية في صراع حول هذا الإقليم والسيطرة على الموانئ البحرية ومنها ميناء المخا[٢] والحديدة[٣]. وتفاقمت الاضطرابات والفوضى في الأقاليم الشمالية والجبلية ومنها العاصمة صنعاء، واستشرى وهزل مركز الإمامة- كما سبق أن وضحنا- ونتيجة لكل ذلك كان أهالي صنعاء يختاروا أحد مشائخهم من أجل ضبط الفوضى والقضاء عليها. أما في تهامة فقد كان العثمانيون يحكمون السيطرة عليها وحاولوا من وقت لآخر مد نفوذهم إلى المناطق الوسطى فتم لهم دخول مدينة تعز والحجرية وجبل رأس في العدين.

وتهيأت الظروف السياسية من أجل عودة العثمانيين إلى حكم اليمن ودخول صنعاء، خاصة حين سارع بعض الأئمة المتنافسين على الحكم واستنجدوا بالعثمانيين وقاموا بدعوتهم للدخول إلى صنعاء، ومنهم الإمام غالب بن محمد بن يحيى[٤] الذي كرر دور أبيه من قبل حين استدعاهم سنة ١٨٤٩م. ومهد الشيخ محسن معيض[٥] على تنفيذ هذه المهمة بأن قام بعدة إجراءات من أجل السماح لدخول العثمانيين إلى صنعاء. فكتب قاعدة (اتفاقية) تقضي بجعل رؤساء القبائل المجاورة لصنعاء أن يوقعوا عليها لإثبات موافقتهم على قدوم العثمانيين إلى المناطق الشمالية، وتم لهم ذلك الأمر.

وقام الإمام غالب بن محمد بن يحيى بالسفر إلى تهامة وسلم للعثمانيين الاتفاقية واصطحابهم إلى صنعاء. واغتنم العثمانيون الفرصة من أجل تحقيق مخططاتهم التوسعية في اليمن، بسبب الظروف الدولية التي تفاقمت وتوسعت وخاصة بعد افتتاح قناة السويس عام ١٨٦٩م. ودخلت القوات العثمانية إلى صنعاء بتشجيع واستقبال بعض

الشخصيات على مشارف المدينة. وكانت تلك البداية الأولى لفرض الحكم العثماني في اليمن وتوسعهم في كل الأقاليم والمدن الشمالية.

قام العثمانيون بإنشاء وفرض بعض الإصلاحات الإدارية والمعمارية ومنها تمهيد طريق صنعاء الحديدة، وتأسيس البريد، وفرض القوانين الضريبية والرسوم الجمركية وفرض النظم المالية والسياسية في الحكم والإدارة[٦]. سيطر العثمانيون على الحكم في اليمن، ثم دخلوا في صراع وحرب ضد قوى المعارضة الذي تزعمها بعض الأئمة في تلك المرحلة. وكانت بداية الثورات قادها الإمام المحسن بن أحمد الشهاري[٧] (١٢٧١هـ-١٢٩٥هـ/١٨٥٥-١٨٧٨م) الذي عارض عصر الوالي أحمد مختار باشا[٨] والوالي أحمد أيوب باشا[٩]، والوالي مصطفى عاصم باشا[١٠]. ثم ظهر الإمام الهادي شرف الدين (١٢٩٦-١٣٠٧هـ/١٨٧٩-١٨٨٩م) وحمل لواء المقاومة ضد العثمانيين حتى وفاته.

ثم برزت شخصية الإمام المنصور محمد بن يحيى حميد الدين، الذي اتضح دوره السياسي وقيادة المقاومة في تلك المرحلة من تاريخ اليمن، وتم له محاربة ومقارعة العثمانيين حتى وفاته سنة (١٣٢٢هـ/١٩٠٤م) وتسلم الإمامة من بعده ابنه الإمام يحيى بن حميد الدين (١٣٢٢-١٣٦٨هـ/١٩٠٤-١٩٤٨م). حرص العثمانيون على المضيء والاستمرار في حكم اليمن على الرغم من كل الصعوبات التي واجهتهم ومنها- كما ذكرنا- المقاومة والحروب القبلية التي عملت على زعزعة الوجود العثماني تحت زعامة الأئمة. (أمة الملك الثور: الموقف اليمني من الحكم العثماني (٢٠٠٨)، ص٢٨-٦٠).

أولاً: الاهتمام العثماني بمينائي المخا والحديدة

حرصت السلطنة العثمانية على الاستمرار في إدارة الموانئ اليمنية، والسيطرة على التجارة بما فيها تجارة البن اليمني، وتم لها تجاوز كثير من العقبات التجارية على الرغم من قيام العديد من الثورات المتتالية ضد القوات العثمانية، وتجشم السلطنة إرسال المزيد من القوات والمدد العسكري من أجل تثبيت حكمهم في اليمن. ذكرت كثيرًا من التقارير والوثائق والمراسلات العثمانية الموقف اليمني من تلك الإجراءات العثمانية والأعمال الإدارية التي فرضتها السلطنة في ولاية اليمن.

ومن خلال لائحة محمد خليل أفندي التي شرحت الأوضاع في اليمن ما بين سنة (١٨٧٩-١٨٨٧م). تم فيها توضيح النظم العثمانية المتبعة في ولاية اليمن، ووضح أسباب قيام الثورات، وكيفية تحصيل الأموال والضرائب من أجل تغطية النفقات في الولاية، وفرض الأمن والاستقرار في الطرقات والموانئ من أجل استمرار التجارة والتبادل التجاري. ووضح في اللائحة كيفية فرض الرسوم المقررة على تجارة البن وزيادتها إلى ٣% وهي التجارة الأشهر في ذلك الحين، ووضح بأن رفع الرسوم والإيرادات التي تم فرضها تعادل مصاريفها، لأن محصول البن غالبًا كان يُصدر إلى دول أوروبا الغنية. وذكر المخصصات العينية من محصول البن الذي يتم إرساله إلى السرايا الهمايونية والتي تعد جزء من الضريبة التي تقدم للدولة. ولذا فقد سعت السلطنة على تشجيع زراعة البن في أقاليم اليمن في تلك المرحلة التاريخية. (أروى الخطابي: تجارة البن، (ق١١هـ-١٣هـ/ق١٧-١٩م) (بدون تاريخ) المتحدة للطباعة، ص١٣٥)

اهتمت السلطنة العثمانية بإصدار السلنامات السنوية (تقارير سنوية) عن ولاية اليمن، وضحت فيه الأعمال والإجراءات والتعيينات السياسية وإدراج أسماء الموظفين في كل المدن والموانئ البحرية، وتسجيل كل أعمال الوارد والصادر في ولاية اليمن. وورد في تلك السلنامة التي صدرت سنة ١٣١٤هـ/١٨٩٥م، أسماء الموظفين المدنيين والعسكريين الذي تم تعيينهم في ميناء المخا أو ما كان يسمى بمديرة المخا وهم المدير، باش كاتب، قنطارجي، القبوجي، والقولجان ومأمور باب المندب[١١]. (يمن سلنامة لسنة ١٣١٤هـ/١٨٩٥م، ص٢٨٠).

وذُكر في التقرير السنوي لسنة ١٣١٤هـ/١٨٩٥م، (السلنامة) أحوال وأوضاع اليمن الزراعية، وحدائق زراعة البن، وبأن مزارع حبوب البن (القهوة) المزروعة في الجبال تُعدّ من أجمل وأروع ما أبتدعه الإنسان اليمني، حيث تم زراعة أشجار البن في مدرجات الجبال في صورة منظمة وبتقسيمات طبيعية. (يمن سلنامة، لسنة ١٤١٣هـ، ص٤٠٤).

حرصت السلطنة العثمانية على إحياء ميناء المخا وتشجيع تصدير البن (القهوة) عبر هذا الميناء وذلك من أجل خفض خسارة التجار عند نقل البضائع وتصديرها عبر ميناء المخا القريبة من مدينة تعز. ولذا فقد تم استدعاء مقام متصرفية لواء تعز المسؤول من التجارة المحلية بان يتم تصدير البن عبر ميناء المخا، وذلك من أجل التخفيف على التجار وخفض مصاريف النقل. وبالتالي فقد نصب التجار شيخ مشايخ العدين (عزتلو علي عبده باشا) بأن يكون وكيلاً للتجارة عبر ميناء المخا، والتبليغ والتوصية إلى السلطات بان يتم تقديم التسهيلات وإيفاء المعاونة من أجل استمرار التجارة عبر الميناء، فذكر أن مصاريف حِمل الجَمَلُ[١٢] من البن الذي كان يُصدر عبر ميناء عدن يبلغ حوالي سبع وعشرين ريال. وقدمت الدولة جهودها بتسهيل المعاونة المناسبة من أجل استمرار تجارة البن عن طريق ميناء المخا وإعادة إعمار وحركة التجارة في هذا الميناء ليعود إلى شهرته العالمية كما هو معروف. ولذا فقد تم رفع التوصية والقرار إلى (علي عبده باشا) الذي تم تعيينه شيخ مشايخ التجار في العدين، بأن يعمل على تنظيم تجارة الواردات إلى ميناء المخا. (جريدة صنعاء (صحيفة الولاية الرسمية)، (٢٧ رمضان ١٣١٣هـ/١٩ شباط ١٣١١ رومي) الصفحة الأولى، المركز الوطني للوثائق- صنعاء).

ومن الإجراءات المتبعة التي قامت بها السلطنة العثمانية في إدارة ميناء المخا، ومنها إصدار عدة قرارات وتوصيات تدل على مدى اهتمام السلطنة بهذا الميناء، وتم اعتمادها من قبل وزير الداخلية ووزير الحربية، ورئيس الأركان ورئيس شورى الدولة وشيخ الإسلام ثم الصدر الأعظم وتم التوقيع بحضور أمير الديوان السلطاني وتم فيه أمر ضرورة مرور البواخر التجارية القادمة من ميناء الحديدة ثم تواصل إلى ميناء المخا، وذلك من أجل ربط تلك الموانئ تجاريًا ولأهمية المعاملات التجارية في ولاية اليمن. (وثيقة عثمانية (Ya –Ras-١٣٠٧/٢٢/٧-٢)؛ (م. و. ث)- صنعاء - اليمن).

حرصت الدولة العثمانية على بناء عدة مبان وأبراج في ميناء المخا على ساحل البحر الأحمر من أجل المراقبة البحرية ومنع التهريب، وتسهيل نقل البضائع من ميناء المخا إلى الحديدة، وتم الاقتراح بأن يتم الصرف على هذه المنشآت من مالية الولاية وقدرت بحوالي سبعين ألف قرش (عثماني) وصدرت الأوامر للسفن القادة من ميناء عدن إلى ميناء الحديدة. وأفاد بأن التهريب كان يتم بتشجيع من السفن الأوربية عبر الموانئ الصغيرة، ولابد من تنظيم ومراقبة حركة النقل البحري من هذه الموانئ ومنع الفساد ومصادرة البضائع والأسلحة المهربة. وأوصى التقرير بأن يتم إرسال قاطرة للبواخر تحمل على ظهرها أربعة مدافع وفريق عسكري ليتمكن الجنود من التحرك في المياه الضحلة. (وثيقة عثمانية (٢-B07/٢٢/١٧ – Ras – Ya)، (م. و. ث)- صنعاء - اليمن).

اهتم العثمانيون بربط الموانئ والجزر في ولاية اليمن بخطوط التلغراف من أجل مراقبة السفن بين الموانئ، وصدر تقرير يوضح فيه أنه يجب ربط خط التلغراف (البرقيات) من إستانبول إلى ولاية اليمن. ويربط هذا الخط بين المخا حتى موقع الشيخ عثمان جنوب البحر الأحمر، الذي يبعد عن ميناء المخا بحوالي عشرين ساعة برًا. وسوف يُقام سلك البرقيات في موقع الشركة الفرنسية (إسترن) في جزيرة بريم عند مضيق باب المندب على بُعد ثمانية أميال بحري. (وثيقة عثمانية (أ٢- B07/٢٢/١٧ – Ras – Ya)، (م. و. ث)- صنعاء - اليمن).

ثانيًا: تنظيم تجارة البن

ركزت السلطات العثمانية في ميناء المخا على التعاملات المالية والضريبية التي تجنيها من خلال التجارة المتبادلة بالميناء وخاصة تجارة البن التي كانت رائجة في ذلك الحين، فاتخذت عدة تدابير اقتصادية – مالية من أجل المحافظة على هذا المردود المالي. فقد كان التعامل التجاري في ولاية اليمن يتم بالريال المحلي في بداية الأمر الذي يساوي أحد عشر قرشًا. بينما كانت تبلغ قيمة المجيدي (العملة العثمانية) ريالاً ونصف، والذهبية العثمانية ثمانية ريالات وهذا الفرق في سعر العملات كان يشكل خسارة كبيرة على خزينة الولاية وخاصة في المعاملات التجارية في تجارة البن. (أمل الحميري: النشاط التجاري والاقتصادي في ميناء المخا ١٨٨٠م-١٩١٩م (ديسمبر ٢٠٢١) مجلة دراسات تاريخية، العدد السابع، ص٢٠١).

ورُفع تقرير من رئيس الهيئة التفتيشية في ولاية اليمن، الذي كُلف بالتحري عن وجود خلل بالأمور الاقتصادية والمنافع التجارية، ومن أجل معالجة تلك الاختلالات المالية،

فقد أوصى رئيس الهيئة التفتيشية أن يتم التعامل في ولاية اليمن بالمسكوكات العثمانية من أجل المحافظة على المكاسب التجارية خاصة تجارة البن الواسعة التي تهتم به عدد من الدول الأوربية. ولذا فقد دعا إلى إنشاء فرع للبنك العثماني في مدينة الحديدة وذلك كي يشرف على صرف وتداول الليرة العثمانية. (وثيقة عثمانية (y.MTV,٢٨٤/٣٥)، كتاب اليمن في العهد العثماني، (٢٠٠٨) استانبول، ص٧١).

وحرصت السلطة المحلية والمجلس الإداري للولاية اليمن على اتخاذ عدة إجراءات وتدابير من أجل منع التهريب من سواحل وموانئ فرعية من اليمن إلى الموانئ على الساحل الأفريقي المقابل ومنها ميناء عصب الذي تقوم إيطاليا بإدارته وأصبح هذا الميناء مستودعًا للبضائع التي يتم تهريبها من اليمن. ويقوم المهربون بنقل البن عبر الجبال وإرساله من الموانئ الصغيرة إلى الساحل الأفريقي المقابل للسواحل اليمنية ومنها يتم إرساله إلى أوربا. وتقوم تلك السفن الشراعية الصغيرة التي تتردد على الموانئ اليمنية بتهريب الأسلحة إلى الأراضي اليمنية، وتلك الأعمال أدت إلى أعمال فوضى وخلل في إدارة وإصلاح ولاية اليمن وانضباطها. (وثيقة عثمانية (م٢-٧/٢٢/B07 — Ya — Ras)، (م.و.ث)- صنعاء - اليمن).

ونتيجة لشهرة تجارة البن ورواج استعماله عالميًا، فقد قام العثمانيون بعدة محاولات من أجل نقل شجرة البن خارج اليمن. وتم نقل شجيرات البن إلى جزيرة كريت في البحر المتوسط. وتقديم اقتراح بضرورة تطبيق هذه التجربة في الجزيرة، وأفاد التقرير الذي أرسل إلى العاصمة، بأن هذه الجزيرة أفضل مكان لزراعة البن، وذكر أن هذه الزراعة ستعود بالفائدة لخزينة الدولة العثمانية وللأهالي في كريت إلى جانب تطبيق التجربة في جزيرة رودس. واقترح بضرورة تنفيذ ذلك لأن الأجواء المناخية قد تكون ملائمة لهذه الزراعة. وتم إرسال هذا الاقتراح إلى والي جزيرة كريت ورودس وبأنه سيتم إرسال شتلات شجرة البن قريبًا.

وقد سبق للعثمانيين أن قاموا بمحاولة زراعة شجرة البن في مصر وليبيا، ولكن التجربة فشلت. وهناك محاولات لنقل شجيرات البن إلى أمريكا وحاولوا زراعتها في بعض الجزر. وقد قامت فرنسا بمحاولة زراعة شجرة البن في الجزائر لكن كل تلك المحاولات بائت بالفشل.

(وثيقة عثمانية (٢-٦٩٠/ ٧٦٥/ MvL / ١٠)، (م.و.ث)- صنعاء - اليمن).

ومن خلال المعطيات والتجارب الزراعية التي قام بها العثمانيون ومحاولة زراعة شجرة البن خارج اليمن، لكن تلك التجارب فشلت لأن الأجواء المناخية وطبيعة الأراضي الزراعية مختلفة ولم تكن مناسبة ولا تشبه الأجواء في اليمن. ولم يذكر بعد ذلك أي نتائج لتلك المحاولات والتجارب الزراعية. حرصت السلطنة العثمانية على الرفع والمتابعة من خلال مجلس شورى الدولة (الإدارة المالية) بخصوص إنشاء دائرة الضرائب وتحديد الرسوم الضريبية في الموانئ، وذلك تحاشيًا لسوء تصرف بعض الموظفين وحتى لا تحدث مخالفات في تحصيل الرسوم الحكومية. وقد حدد القرار أن حجم الضريبة (السمسارية) وهي أربعة أوقية على كل حِمْل جَمَلْ ويُخصم منها أوقية واحدة لصالح مصاريف الرشيدية. (وثيقة عثمانية (١٦٠٣٢٩/ BEO4381)؛ الأرشيف العثماني- الجرافي). ثم أصدرت السلطات العثمانية استفسار إلى ولاية اليمن عن وسائل وطرق زيادة الدخل الضريبي (العشور) الذي يتم تحصيله من صادرات اليمن من البُنّ، وعليه لابد من التحقق عن فارق التحصيل المالي من موانئ اليمن عن هذه التجارة ودمجها مع الرسوم الأخرى المفروضة لهذه التجارة. (وثيقة عثمانية (DHMKT/٢٢٤١/٢)، الأرشيف العثماني - الجرافي)

حرص العثمانيون طوال فترة حكمهم لليمن أن تكون واردات وصادرات اليمن تحت الرقابة الحكومية، ولذا فقد تم إصدار القوانين وأُرسلت التعليمات إلى الولاية لضبط التحصيل المالي والعائدات من تجارة البن في الموانئ اليمنية.

ومنذ بداية تشكيل ولاية اليمن فقد سجلت الوثائق العثمانية مقدار الضرائب المحتملة من تجارة البن وتحديد بدل أعشار البن ومقدارها ثمانية آلاف ليرة سنويًا، تم جمعها من جبل ريمة[١٣] وبُرعْ[١٤] وحُفَاشْ[١٥]، وقد كان يجمع مقدار تلك الضرائب دون النظر إلى مقدار البن المزروع. لكن وبعد التحقيق في الأمر قامت دائرة العدل العثمانية بإجراء تعديل وتسجيل لأشجار البن في هذه المناطق، وتم تطبيق نفس الإجراء في سنجق تعز، وسنجق عسير. وقد وصل مقدار العشور السنوي حوالي ٢٠٠ ألف ليرة، وبهذا الإجراء عاد بالفائدة لخزينة الدولة.

وقد تابعت وزارة الداخلية المراسلات الواردة بتاريخ ٥ حزيران ١٣١١هـ/١٨٩٣م الخطة اليمانية وفيها التعديلات الضريبية للتحصيل وورود ملاحظة أن أهالي اليمن لا يستعلمون البن وإنما قشرة البن، ولذا فقد تم تحديد ثمن القشر وعمل توازن في المصاريف، وتم فرض رسوم على كل عشر أوقيات جمارك ويكون المجموع المتحصل مئة ألف ليرة، ويتم ذلك بعد فصل ثمن القشر عن البن، ثم يتم نقله إلى الميناء للبيع. ونتيجة لأهمية مناطق ناحية وصاب العالي وناحية حُفَاشْ الزراعية خاصة في زراعة البن فقد تم التحويل إلى أقضية في تاريخ ٢٢ رجب ١٣١٢هـ/ ٧كانون الثاني١٣١٠م. (وثيقة عثمانية: (١٩٢/١٣١١ DH.MKT/٤) الأرشيف العثماني- الجرافي).

اتخذت السلطنة العثمانية العديد من التوصيات والقرارات بناء على الخطة اليمانية من أجل إصلاح الأوضاع السياسية والاقتصادية. فقد حرص العثمانيون في أثناء الحكم العثماني الثاني على وضع الخطط الإصلاحية وأرسال الوفود والبعثات الاستطلاعية من أجل استقرار الأمن والوضع السياسي العام. وبطبيعة الحال كان لابد أن تهتم الدولة ممثلة بالصدارة العظمى ووزارة الداخلية بشأن اليمن خاصة تجارة البن المشهور عالميًا ووضع القوانين والخطط المالية لتبيت الأسعار والرسوم الجمركية لهذه التجارة.

ورد للسلطات العثمانية في الولاية أنه يتم تهريب البن عبر غرار (أكياس) التنباك (التبغ) ويتم تهريب الأسلحة ودخولها إلى الولاية عبر الطرق البعيدة عن الموانئ. ونتيجة لهذه الأعمال خسرت الحكومة حوالي ثلاثون ألف ليرة سنويًا. فقد تم احتساب المتحصل من ضرائب البن حوالي مئة ألف ليرة وتم خصم خمسين ألف ليرة مفقودات عشرية. وبناء على ما ورد سابقًا فقد تمت المباحثات والمكاتبات بين شورى الدولة والصدارة العظمى حول تجارة البن وإرسال ما تم إقراره إلى ولاية اليمن وهو كالتالي:

بما إن اليمنين يشربون قشرة البن، ويتم بيع وتصدير حبة البن، وهذا يعود بالفائدة للدولة والولاية، وسوف يتم جمع ما مقداره مائة ألف ليرة من الموانئ اليمنية، ويتم التصدير إلى أوروبا. يتم تحصيل ١% لصالح الجمارك بعد خصم العشور. (وثيقة عثمانية: (٢,٧/ SD.2262) الأرشيف العثماني- الجرافي). وقد حاول العثمانيون المحافظة على حركة التجارة في الموانئ اليمنية وخاصة ميناء المخا، لكن الإجراءات الصادرة من الحكومة الإنجليزية في ميناء عدن أدت إلى حدوث انتكاسة في تجارة ميناء المخا. فقد أعلنت السلطات الإنجليزية في الميناء أنها لن تفرض أي رسوم جمركية ولا مصاريف مالية على كل الواردات من داخل الأراضي اليمنية إلى ميناء عدن وتم الإعفاء تمامًا خاصة تجارة البن والتنباك التي كانت تصدر عبر ميناء المخا. (وثيقة عثمانية: (٣٣-٣٢٥٩/٨٦، Y.E.PS)، (عبد الرحمن إلياس: لائحة إصلاحية من أوضاع اليمن) (م.و.ث)، ص٢).

كان لهذا الإعلان أثر كارثي على تجارة ميناء المخا، أدى إلى هجرة كثير من السكان وتجارها نتيجة للركود التجاري. انتقلت التجارة البحرية إلى ميناء الحديدة، نتيجة للتنافس التجاري بين السلطات البريطانية وبين العثمانيين في إدارة الموانئ. ومن خلال سير الأحداث السياسية والتنافس التجاري كانت التجارة في ميناء عدن معفاة من الرسوم الضريبية وهذا أدى إلى أن قام التجار بتحويل أعمالهم التجارية إلى ميناء عدن خاصة حين أصدرت قرارًا يقضي بأن لا يتم تحصيل أو دفع رسوم ضريبية على تجارة البن والتنباك (التبغ) وغيرها من المنتجات اليمنية الواردة من لواء تعز ومن بقية المحافظات الجنوبية القريبة من ميناء المخا الذي تديره السلطات العثمانية.

وبناءً على ذلك اتجهت أنظار العثمانيين من أجل تطوير ميناء الحديدة والعمل على استقرار الحركة التجارية في الميناء، وإصدار عدة قوانين وتشريعات منظمة للعمل في الميناء. وكما لوحظ ومن خلال الوثائق العثمانية فقد حرص العثمانيون على الإشراف والمتابعة للأعمال التجارية خاصة تجارة البن عبر ميناء الحديدة. وأصدرت السلطات في الولاية قانون الخطة اليمانية وأرسلت الوفود الإصلاحية من أجل ترسيخ الأمن والنظام في اليمن عبر ولادتها وموظفيها المتتابعين. فقد أرسل العثمانيون العديد من الهيئات الإصلاحية للاستطلاع عن أوضاع اليمن، خاصة حين بدأت السلطنة تخطو خطوات جادة نحو التفاهم مع القوى المعارضة للحكم العثماني في اليمن. ومن تلك الأعمال تم تعيين الولاة المصلحين ووضع حلول مناسبة لتوقف الحرب في اليمن. (أمة الملك الثور: الموقف اليمني من الحكم العثماني الثاني(٢٠٠٨م)، ص٦٠).

واقترحت بعض الهيئات الإصلاحية بأن يتم إقامة غرفة تجارية لمنتجي البن لحمايتهم من جشع التجار والسماسرة، وقد تمت الموافقة من السلطات على تلك المقترحات في ٣مايو ١٨٩٩. (أمة الغفور الأمير: الوالي حسين حلمي باشا وسياسته الإصلاحية في اليمن (ديسمبر٢٠٠٩)، مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، إستانبول، المركز الوطني للوثائق، صنعاء، ص٦٢).

كان للولاة العثمانيين دورٌ كبيرٌ في ازدهار النشاط التاجري في ميناء الحديدة، ونتج عن ذلك إدارة ناجحة، وتم إرساء قواعد الأمن والاستقرار في اليمن عامة وفي الحديدة خاصة في عهد الوالي حسن تحسين باشا وحسين حلمي باشا ومحمود نديم باشا، وقد تم تعيين الأخير أي الوالي محمود نديم بناء على خبرته وقدرته الإدارية وحنكته ونشر الهدوء والاستقرار في عهده حيث ارتبط أسمه باليمن حوالي ثلاثين سنة، فقد سبق رغم تعيينه رئيس المحكمة التجارية سنة ١٨٨٦م واستمر يدير أعمالها حتى سنة ١٨٨٨م. ومن خلال خبرته الإدارية فقد كون رؤية واضحة في تسيير الأمور وحل المشاكل في ولاية اليمن، وتفادي كثيرٌ من الأخطاء التي كانت ترتكب في ولاية اليمن من قبل بعض الموظفين العثمانيين. (أمل الحميري: النشاط التجاري (٢٠٢١)، ص٢٠٤).

ويُذكر الدور الذي قام به الوالي حسين حلمي باشا أثناء إدارة ولاية اليمن، فقد اشتهر بالعدل واللين والسياسة المعتدلة الحكيمة وحزم الأمور، مما مكنه من سحب البساط من تحت قدم الإمام المنصور محمد بن يحيى حميد الدين الذي كان يقود الثورة والمعارضة ضد الحكم العثماني الثاني في اليمن. وقام الوالي بعدة أعمال وإجراءات إدارية سياسية ناجحة. وأصبح الوضع الاقتصادي يتميز بالانتعاش وساد الأمن والاستقرار في عهد هذا الوالي نتيجة لأعماله وإصلاحاته التعليمية والإدارية البارزة في اليمن. (أمة الملك الثور: الموقف اليمني من الحكم العثماني الثاني (٢٠٠٨)، ص٥٨).

وتم في ١٤مايو ١٩٠١م، أن قام الوالي حسين حلمي باشا بإعداد وتجهيز حوالي ٤٠٠ أقجة (٥١٢,٨ كجم) من البن الممتاز، وتم وضعه في عبوات خاصة وإرساله هدية للسلطان إلى العاصمة إستانبول. وذلك حتى يوضح للسلطان أهمية وجود هذه السلعة النقدية المهمة في اليمن، وخاصة أنها تزرع في أراضي منطقة بني مطر في بلاد البستان غرب مدينة صنعاء، وأيضًا يتم زراعة البن في ناحية حراز وفي ناحية ماجل بني سالم في جبل الشرق التابعة لقضاء آنس. (وثيقة عثمانية (١٢٥/ Y. PRK .uM,53)، كتاب اليمن في العهد العثماني (٢٠٠٩) ص٦٥).

وقد حرص الوالي حسين حلمي باشا على إرسال البن إلى السلطان ليبين ويوضح غزارة إنتاج البن، ووضح أهم مناطق زراعته، واستقرار الأعمال الزراعية والتجارية في عهد هذا الوالي. وفي عهده تم إنشاء إدارة الغرفة التجارية في الحديدة من أجل مراقبة تجار البن، والالتزام بالقرارات الصادرة من الولاية، وتم إنشاء دائرة الرسوم المتفرقة في لواء الحديدة لمنع التلاعب بالأسعار. وكان القرار الذي صدر من شورى الدولة بأن يتم تحديد رسوم الضرائب وتحديد الدلالة التي يتم تحصيلها على كل حمل جَمَلٍ من البن تقدر بحوالي ستة أوقية، وتخصم منها أثنين أوقية لصالح مصاريف المدارس الرشيدية في صنعاء والحديدة. (وثيقة عثمانية برقم: (١٦٠٣٢٩١/ BEo4381)، (م. و. ث)- صنعاء - اليمن).

كانت السلطنة العثمانية تدقق في المراسلات مع الولاية في اليمن من أجل ضبط وتدقيق المعاملات المتصلة بالضرائب المتحصلة من تجارة البن وضبط الأسعار المشتراة من المزارعين. وقد أصدر شورى الدولة لائحة تنظيمية في ١٦ ذي القعدة ١٣٢٥ه/١٩٠٧م، تتعلق بتجارة البن، والتأكيد على مقدار تحصيل الضرائب على كل حمِل جَمَلٍ من البن الذي يجلب إلى ميناء الحديدة. وفرض مقدار الدلالة (السمسارية) كما تم التعارف عليه وعلى سلطات الميناء استيفائها. (وثيقة عثمانية برقم: (BEo2138/٥٠٣٢٩ ؛ BEo2007 /٥٠٥٢٤) الأرشيف العثماني- الجرافي).

وأفادت الوثائق أن التجار المحليين قد وافقوا على تلك القرارات والتوصيات، ومنها خصم رسوم الدولة (السمسارية) وأيضًا دفع أجرة الوسطاء وخصم إثنين أوقية لصالح مصاريف المدارس الرشيدية. (وثيقة عثمانية: (BEo1325/٩٩٤٢٠ ؛ BEo399 /1330) (م. و. ث)- صنعاء - اليمن). وهذا تأكيد على الخصم الذي كان يتم استقطاعه من رسوم تجارة البن لصالح دائرة المعارف أي الصرف على المدارس الرشيدية في صنعاء والحديدة.

اهتم الولاة والموظفين في اليمن أن يسجلوا كل ما يرد إليهم من المشاكل والأضرار التي يتعرض لها مزارعو البن سواء كان الضرر طبيعية مناخية أو ضرر تسبب به الموظفين، ومنها حين تعرضت أشجار البن والزراعة عامة للضرر والتلف نتيجة لغزارة الأمطار في سنجق عسير وتعز والحديدة وفي صنعاء، وأدى ذلك إلى ارتفاع الأسعار في كل المدن اليمنية. (وثيقة عثمانية برقم: (١١٨٠/٤١-٣/DH.MKT) (م.و.ث)- صنعاء - اليمن).

ومما ذُكر حول بعض المشاكل التي كان يتعرض لها المزارعون في اليمن، أن بعض الموظفين كانوا يتعمدوا قلع أشجار البن والعنب والتين، ولعل ذلك يعود لأعمال الجباية وفرض الضرائب على المزارعين وقد كانت مجحفة ومرتفعة ولا تراعي الوضع الاقتصادي لهؤلاء المزارعين، ويتم إجبارهم على الدفع، لذلك فقد تعمد موظفي الجباية إلحاق الضرر بالمزارعين وقلع الأشجار المثمرة، ولذا فقد تقدموا بشكوى للدولة من أجل رفع الضرر ودفع التعويضات. (وثيقة عثمانية (٢١٨٥/١٠٥- DH.MKT) الأرشيف العثماني- الجرافي).

وتكرر الأمر مع بعض مزارعي البن في قرية بني خطاب في قضاء حراز، وكان أحد المنفيين في جزيرة رودس، فقد تعرضت مزارعه للتجاوز والاعتداء من قبل بعض الأشخاص، لعله من موظفي القضاء. وطالب في شكواه بأن يتم إعادة أراضيه وتسليم أسرته ثمن محصول البن الذي استولوا عليه. (وثيقة عثمانية برقم: (٤٧١/٦٣- DH.MKT) الأرشيف العثماني - الجرافي). وتكررت شكاوى المزارعين، فقد ورد إلى الصدارة العظمى شكوى بَيَّن فيها الضرر الذي أصابه بعدم دفع ثمن البن الذي تم إرساله، ولم يستلم ثمنه. وتم التأكيد للوالي بوجوب التحري وتطبيق القانون والعدالة. (وثيقة عثمانية برقم: (٥٦٢٣/٧٥٠- BE0 /2) (م.و.ث)- صنعاء).

ثالثًا: الأوربيون والتعامل التجاري أثناء الحكم العثماني الثاني

كان للأوربيين أعمال ومواقف تجارية أثناء الحكم العثماني الثاني وخاصة الأعمال التجارية في ميناء المخا، ثم أنتقل مركز الثقل التجاري إلى الحديدة. وقد تم التبادل التجاري لكل البضائع الواردة والصادرة منه خاصة تجارة البن والتباك (التبغ). وبطبيعة الحال فقد فرضت السلطة العثمانية العديد من القوانين المتعلقة بالضرائب والاستقطاعات التي كان يفرضها موظفي الميناء على كل التجار القادمين إلى ميناء المخا منهم التجار الأوربيين.

وقد وصلت شكوى إلى العاصمة العثمانية إستانبول من سفارات كل من إنجلترا وفرنسا وإيطاليا وأمريكا عن طريق مصوع تفيد تقديم عرض والتماس إلى السلطنة لحل المشاكل التي يتعرض لها التجار الأوربيين في ميناء الحديدة من خلال التعامل التجاري في سلعة البن، وتفيد الشكوى أن السلطة المحلية في الميناء قد رفعت رسوم الضرائب وهو أربعة أوقية عن كل حِمْل جَمَلْ من البن. وتعمدت السلطات منع المزارعين بعدم التعامل مع الأجانب. ووضحوا في الشكوى أنهم متوقفين عن العمل وقد تضررت تجارتهم جراء ذلك. ولذا لزم التدخل سريعًا وإصدار التعليمات من السلطنة لحل هذا الإشكال، وتم التوقيع من قبل قناصل تلك الدول الأوربية السابق ذكرهم بتاريخ ٦ حزيران ١٢٩٩م. (وثيقة عثمانية برقم: (٩٩٠٩١/١٣٢٢- BE0) الأرشيف العثماني- الجرافي).

وقد حرصت السلطات المحلية في ولاية اليمن أن توضح وتبين موضوع الشكوى التي تقدم بها التجار الأوربيين. فقد أرسل الوالي حسين حلمي باشا بجواب وتوضيح للصدارة العظمى في العاصمة بتاريخ ٥/صفر/١٣١٧هـ/١٨٩٩م، وضح الوالي وبحسب ما وصله من متصرف لواء الحديدة، ويفيد بأن التعامل مع التجار الأوربيين لا يزال مستمرًا ولم يتم المنع وخاصة تجارة البن، لكن طريقة التعامل مع السماسرة والوسطاء الأوربيين قد أضرت السلطة المحلية والمزارعين لأن هؤلاء لا يطبقون النظام والقانون الذي بموجبه لا بد لهم أن يدفعوا ستة أوقية سمسارية على كل حِمْل جَمَلْ من البن. وقد تم دمج تلك المبالغ المفروضة كضريبة يتم دفعها لصالح المدارس الرشيدية والتي حددت بحوالي أثنين أوقية منها. ولذا لزم التوضيح وأن يتم التعامل مع التجار والأهالي بحسب النظام والقانون المفروض. (وثيقة عثمانية، (BE0 -1337/212.2r) الأرشيف العثماني- الجرافي).

وقد سبق أن رفع متصرف لواء الحديدة جواب على رسالة الوالي حسين حلمي باشا ويفيد بأن الأجانب قد قدموا صورة معكوسة للسلطنة وللوالي عن طريق التعامل مع تجار البن، فالواقع أن الأوربيين كانوا يجبرون بائعي

البن على السعر المنخفض وعدم دفع ما فرضه القانون ومنها الاستقطاعات الضريبية ومصاريف المدارس الرشيدية، مما أدى إلى انحسار وضعف عائدات التجارة المحلية. ويُذكر المتصرف أن الأجانب يروجون الادعاءات وخلق المشاكل بين الأهالي والسلطة على الرغم من عقد الاتفاقيات المبرمة بين الحكومة والأوربيين إلاّ أنهم أي التجار الأجانب بتعاملهم ذلك يجلبون الضرر خاصة أنهم تعمدوا خفض أسعار البن مقارنة بما يتم بيعه في الأسواق الأوربية. (وثيقة عثمانية برقم: (١٣٧٧/٢١٢/٣- BE0 الأرشيف العثماني- الجرافي).

لاحظنا حرص الوالي حسين حلمي باشا على التوضيح للصدارة العظمى عن تلك الشكوى وأفاد بأنه لم يتم منع الأوربيون من ممارسة التجارة، ولكن عليهم دفع الضرائب المفروضة والتي تبلغ ٦ أوقية على كل حمل جَمَلٍ منها أربعة سمسارية وأوقيتان لصالح المدارس الرشيدية. ولذا لزم التنبيه أن بعض المزارعين والبائعين قد تغافلوا عن تقديم الحصة الحكومية المفروضة.

وقد سبق أن ذُكر أن السلطات في ولاية اليمن تعاني من التحركات والأنشطة الأوربية في الموانئ اليمنية خاصة تهريب الأسلحة خاصة عبر ميناء ميدي شمال الحديدة، كان ذلك منذ عام ١٨٩٨م. (وثيقة عثمانية برقم: (٤٢/٢١- y.PRK. MYD) كتاب اليمن في العهد العثماني (٢٠٠٩)، ص٣٦٩).

وعلى الرغم من ذلك إلا أن بعض التجار الأوربيين قد أثنوا على التعامل الإداري الجيد من قبل المتصرفية والمأمورين العثمانيين في الميناء، وقاموا بتنفيذ تسهيلات تجارية واضحة، ومن ثم فقد قام الفرنسيون بفتح قنصلية في مدينة الحديدة لتسيير الأعمال التجارية، وتم تعيين قنصل مساعد سنة ١٢٦٨ه-١٨٨٠م وذلك من أجل تجاوز بعض العراقيل التي قد تحدث أثناء التعامل التجاري. وظل النشاط التجاري يسير على وتيرة واحدة، واستقطب ميناء الحديدة كثير من الشركات التجارية متعددة الجنسيات، وتنوعت السلع التجارية مقابل تجارة البن. فقد كان يتم استيراد الأقطان من بريطانيا والنفط من أمريكا. والحديد والصلب من ألمانيا إلى جانب البطانيات والجوارب والأحذية، ويتم استيراد بعض السلع الغذائية والسكر من الهند. (أمل الحميري: النشاط التجاري (٢٠٢١)، مجلة دراسات تاريخية، العدد السابع، ص٢٠٠)

رابعًا: ضعف وانحسار تجارة البن في نهاية الحكم العثماني لليمن

كان للاضطرابات السياسية وقيام الثورات والمعارضة ضد العثمانيين أكبر الأثر على الحياة الاقتصادية ومنها الزراعية. وقد حرصت السلطات العثمانية على الاهتمام بتهدئة الأوضاع في ولاية اليمن وقامت بإرسال الوفود والهيئات الاستطلاعية والأفراد من أجل البحث عن أسباب تلك الثورات التي قامت في زمن الإمام المنصور محمد بن يحيى حميد الدين ثم في عهد ابنه الإمام يحيى محمد حميد الدين. وتم البحث عن أسباب قيام تلك الثورات واستيضاح واقع الأحداث الخاصة باليمنيين، ومحاولة وضع الحلول المناسبة للمشاكل التي كانت قائمة في الولاية.

وقد خرجت اللجان الإصلاحية بلوائح إصلاحية بَينَّتْ فيها الأسباب والحلول التي يمكن أن تعمل الدولة على تلافيها، لكن السلطات لم تبذل الجهد اللازم من أجل احتواء تلك التداعيات التي واجهت الإدارة العثمانية في الولاية، وتم تطبيق بعض أفكار وحلول من تقارير تلك اللجان والبعض الآخر لم يطبق ولم يُنفذ طبقًا لوجهة نظر المسؤولين في كل عهد. (الشامي، فؤاد عبد الوهاب: علاقة العثمانيين بالإمام يحيى في ولاية اليمن (٢٠١٤)، مركز الرائد، صنعاء، ص١٥٨)

وقامت السلطات العثمانية بتعيين وفدًا يمنيًا تكوَّن من مجموعة من علماء وأعيان اليمن لمقابلة السلطان عبد الحميد الثاني، لكن مهمة ذلك الوفد لم تنجح، لأن الوفد لم يضع أي تصور واضح أو خطة تفصيلية عن قضية اليمن وأسباب الحرب القائمة آنذاك، وذكرت الوثيقة التاريخية أن السيد أبو الهدى الصيادي تعمد إخفاء القائمة التي تقدم بها أعضاء الوفد وفيها المطالب الرسمية من أجل إصلاح وتنظيم إدارة ولاية اليمن. (الثور، أمة الملك إسماعيل: رحلة أعيان اليمن إلى إستانبول (٢٠٠٨)، مجلة جامعة صنعاء للعلوم الاجتماعية والإنسانية، العدد الثالث، ص٣٠، ٣٩)؛ الشامي: علاقة العثمانيين (٢٠١٤)، ص٢٣٨).

كان للولاة العثمانيين دورًا كبيرًا في تسيير أوضاع الحكم العثماني وتهدئة الأوضاع السياسية وإخماد الفتن والحرب في أقاليم اليمن المختلفة قبل قيام الحرب العالمية. وبرزت شخصيات عثمانية فاعلة في الحكم

والإدارة خاصة في إدارة ميناء الحديدة وفرض النظام والقانون وكان لبعض الولاة دورًا في إرساء دعائم الأمن والاستقرار، فقد بذل الوالي محمد عزت باشا جهودًا كبيرة أثناء حكمه لولاية اليمن، وحرص على ضبط الحركة التجارية في الميناء، وعمل على حل الإشكالات نتيجة لسوء تصرفات بعض المأمورين والموظفين، وتولى حل شكاوى التجار في هذا الجانب. وتم في عهده إنشاء محكمة تجارية متخصصة في الشؤون التجارية وفق القانون التجاري. (الحميري: النشاط التجاري (٢٠٢١)، ص١٩٥، ٢٠٠).

حاول العثمانيون فرض الأمن في الطرقات الداخلية والمتصلة بالموانئ من أجل تسهيل الحركة التجارية، وتم فرض تلك الشروط في الاتفاقية التي تم عقدها مع الإمام يحيى بن حميد الدين في بنود واتفاقية ١٣٢٣هـ/١٩٠٥م. (الشامي: علاقة العثمانيين بالإمام يحيى (٢٠١٤)، ص٤٠٧). وبالتالي فقد اهتموا بإنشاء عدة مشاريع خدمية منها تمهيد بعض الطرقات الداخلية ومنها طريق الحديدة- صنعاء، لتسهيل نقل القوات العثمانية وعلى اعتبار أن هذه الطرق أصبح لها أهمية في الحركة التجارية، وبالتالي فقد تم إقامة العديد من المشاريع الإصلاحية والخدمية في مدينة الحديدة، فقد كان لهذا الميناء دور تجاري كبير في الولاية وبرز ذلك منذ ١٩٠١م، حين ازدادت الحركة التجارية في هذا الميناء ونافس ميناء جدة، ووفدت إليه كثير من السفن البريطانية والعثمانية والفرنسية والأمريكية وكلها محملة بالبضائع المتنوعة مقابل شراء البن اليمني. (الأرشيف العثماني: (٢٢٨/١٥- 5/A.MKT) الأرشيف العثماني- الجرافي).

كانت ولاية اليمن خلال الفترة ١٣٢٢-١٣٢٩هـ/١٩٠٤-١٩١١م) تمر بعدم استقرار، ورأى العثمانيون أن الولاية بحاجة لبعض المشاريع الضرورية، وتنفيذ بعض الإصلاحات الإدارية والفنية حتى يتمكن العثمانيون من استعادة ثقة الأهالي. وأهم مشروع عملت الدولة العثمانية على تنفيذه خلال هذه الفترة هو إقامة مشروع السكة الحديدية، الذي كان من المتوقع أن يربط مدينة الحديدة وصنعاء. وبدأت الإجراءات عن طريق شركة فرنسية وبتمويل البنك الفرنسي أيضًا.

كان مشروع سكة الحديد يحظى بأهمية كبيرة لدى السلطات العثمانية خاصة حين أوصت كل اللجان التي زارت اليمن وأكدت في التقارير واللوائح أن يتم تنفيذ هذا المشروع لأهميته المدنية والعسكرية والتجارية من خلال مساهمته في نقل البضائع بين المناطق التي سيمر منها القطار بسرعة وأمان، ومنها مناطق زراعة البن الذي يعتبر من أهم المحاصيل التي تصدرها الولاية إلى الخارج. (الشامي: علاقة العثمانيين بالإمام يحيى (٢٠٠٤)، ص١٣٠). اهتم العثمانيون بفرض تداول النقد العثماني بدلاً من الريال ومنع التعامل به، وذلك من أجل المحافظة على المكاسب التجارية خاصة تجارة البن الواسعة التي تتاجر به عدد من الدول الأجنبية. والتوصية والإسراع بإنشاء فرع للبنك العثماني في الحديدة، من أجل ضبط تداول العملة العثمانية مقابل العملات الأخرى. (وثيقة عثمانية برقم: (y. MTV, 28/٣٥)، كتاب اليمن في العهد العثماني (٢٠٠٨)، إستانبول، ص٧١).

ونتيجة لارتفاع الطلب العالمي على البن اليمني وقلة الإنتاج الذي لا يلبي حاجة الأوربيين من هذه السلعة بدأت كثير من الدول إيجاد مناطق إنتاج بديلة. واحتكر التجار الهنود التجارة الداخلية للبن في اليمن ثم ظهر الأمريكيين كمنافسين وبقوة في تجارة البن أما الشركات الفرنسية فقد وجدت لها مناطق إنتاج أخرى.

ونتيجة للمنافسات التجارية بين الشركات الأوربية وخاصة الإنجليزية فقد تعمدت إنجلترا بعد احتلالها لمدينة وميناء عدن أن تعلن إعفاء التجارة المحلية والقادمة إلى ميناء عدن من الضرائب والجمارك والعشور وشجعت التجار على نقل البن عبر ميناء عدن وكذلك التبغ، وبالتالي تم إهمال ميناء المخا –كما سبق أن ذُكر- وضعف التداول التجاري في هذا الميناء وهاجر كثير من اليمنيين إلى ميناء بور سودان الذي أنشأته بريطانيا لمنافسة الموانئ اليمنية مما أدى إلى انقطاع التجارة في الموانئ اليمنية وضعف العائد الاقتصادي الذي كانت تجنيه السلطة العثمانية في اليمن. (الأرشيف العثماني، (٣٣-٣٢٥٩/٨٦ y.E.Eps) لائحة عبد الرحمن بن أحمد بن إلياس المدني، (م. و. ث) صنعاء).

ونتيجة لتنافس الأوربيين على تجارة البن اليمني، أدى ذلك إلى ارتفاع أسعاره وزيادة الطلب العالمي، مما دفع الشركات الأوربية إلى إيجاد مصادر جديدة للحصول على البن وبأسعار رخيصة.

ومن هذه الشركات شركة الهند الشرقية الهولندية، فقد قامت بنقل شجيرات البن إلى بتافيا، ثم تم نقلها إلى جزيرة جاوة في جزر الهند الشرقية. وأهتم الهولنديون بتنمية هذه الزراعة وتمكنوا من الحصول على البن ونقله إلى هولندا مباشرة وبيعه بأسعار منخفضة مما نافس أسعار البن اليمني. ثم تم نقل شجرة البن إلى أمريكا اللاتينية (البرازيل) حيث نجحت هذه الزراعة بشكل كبير، وتم كسر احتكار اليمن لتجارة البن. وقام الفرنسيون بنفس المحاولة ونقلوا شجرة البن إلى مستعمراتهم في جنوب شرق أسيا، ونجحت هذه الزراعة وتم تغطية احتياج السوق الأوربية من هذه السلعة وتخلى الأوربيون عن وكالاتهم التجارية في ميناء المخا. وقد كان للظروف السياسية والطبيعية المتقلبة دور في انحسار زراعة وتجارة البن وأصبحت اليمن عاجزة عن الوفاء باحتياجات السوق العالمية من هذه السلعة. (الخطابي: تجارة البن اليمني، (بدون)، ص١٦٧-١٧٠).

وترجح أسباب تدهور تجارة البن في اليمن إلى قيام كثير من الحروب والاضطرابات السياسية الداخلية خاصة الفترة التي سبقت عقد صلح دعان (١٩١١م). وتدهورت أوضاع اليمن الاقتصادية الناتج عن قلة تصدير البن إلى الخارج، إلى جانب مهاجمة القبائل للموانئ والطرق التجارية، ومنافسة ميناء جدة واتجاه كثير من السفن الأوربية والهندية إليه. كل ذلك أثر على الحركة التجارية عامة عبر الموانئ اليمنية. (الجرافي، ابتسام محمد: العلاقات التجارية اليمنية البريطانية (٢٠٠٥) رسالة ماجستير غير منشورة، قسم التاريخ، كلية الآداب، جامعة صنعاء، ص٢١٨/٢٩٧).

وكان لمنافسة البن القادم من المستعمرات الفرنسية أثر كبير هدد وجود البن اليمني في مصر وفي بقية البلاد العربية، حيث كان أرخص ثمنًا وأقل جودة، فقد كان يتم المزج بين النوعين، ونتج عنه مزيجًا من شراب القهوة المتواضعة مذاقًا وسعرًا. (جين هاثوي: العثمانيون وتجارة البن في اليمن (٢٠١٩) مجلة المسار، مركز التراث والبحوث اليمني، ص١٩٦).

وكان للحرب التركية – الأوربية سنة ١٩١١م تأثيرها السلبي على مينائي المخا والحديدة، فقد قامت إيطاليا حليفة الإدريسي بضرب ميناء الحديدة والمخا والشيخ سعيد بالمدافع وفرضت حصارًا كبيرًا على جميع الموانئ اليمنية، باستثناء الموانئ التي تحت سيطرة الأوربيين مما أدى إلى شل حركة التجارة البحرية في اليمن. (حسن صالح: أضواء على تاريخ اليمن البحري (١٩٨١) دار العودة، بيروت، ص٢٣١).

وأثناء الحرب العالمية الأولى تعرضت اليمن للحصار البحري من قبل الأسطول البريطاني، لأن الدولة العثمانية أعلنت أنضمامها لدول المحور ضد الحلفاء، ونتيجة لذلك تعرضت التجارة البحرية وتوقف البيوت التجارية، وضعف صادرات اليمن من البن والقطن والتبغ، وتلاها قصف الأسطول البريطاني لميناء الحديدة. (الحميري: النشاط التجاري (٢٠٢١)، ص٢٠٩)

وقد تدهورت الأوضاع السياسية والاقتصادية في اليمن أثناء الحرب العالمية الأولى، وحاول العثمانيون تجاوز تلك الأزمات التي أصابت اليمن، فأعلنت الإدارة العثمانية أنها ستستمر في تقديم الخدمات التجارية للتجار والرعايا الأجانب، على الرغم من تأثر اليمن وكل دول البحر الأحمر جراء الحرب والحصار.

ومن أسباب تدهور وضعف زراعة البن هو استغلال أطراف عديدة لمزارعي البن، وعلى الرغم أن محصول البن يتم جنيه مرتين إلى ثلاث مرات في السنة في بعض المناطق، لكن المزارع لم يكن يستفيد تمامًا من ذلك لأن العاملين عليه في التنظيف والتنقية والدلالين يأخذوا الحصة الأكبر من سعر البن، ولا يستلم المزارع حصته إلاَّ متأخرًا وربما بالتقسيط لانشغال الدولة بشؤونها السياسية والعسكرية في ذلك الحين. وضعف إشراف الحكومة لمنتجي البن في كيفية البيع والشراء وتم استغلال المزارع من قبل الوسطاء والتجار. أما الانتكاسة الأكبر التي أصابت زراعة البن في اليمن، وركود البيع والشراء لهذه السلعة، انتشار زراعة القات في كل أقاليم اليمن وانتشار استخدامه كعادة يومية، وأصبح له مردود مالي كبير لمزارعي القات خاصة حين واجهوا كل تلك الصعوبات التي ذكرناها سابقًا.

وتدهورت الحياة الاقتصادية والزراعية في كل اليمن وأصبح انتشار القات في اليمن وفي حياة المواطن اليمني من العادات اليومية السيئة التي انتشرت في أوساط المجتمع اليمني. وتم تدمير زراعة البن وانتقال المزارع إلى زراعة القات نتيجة لسهولة العائد المادي الكبير الذي يتحصل عليها، وعدم وجود صعوبات وعراقيل زراعية

وتجارية في زراعة وبيع القات. أما تجارة البن فقد تفاقمت الصعوبات والعراقيل، واستمر ذلك أي إهمال زراعة البن إلى مراحل تاريخية طويلة من حياة اليمن واليمنيين.

نتائج البحث:

- اهتمت السلطنة العثمانية أثناء الحكم العثماني التالي (١٨٧٢–١٩١٨م) بتجارة البن المشهور عالميًا.
- قامت السلطنة بفرض الإجراءات الإدارية والمالية من أجل استمرار تجارة البن، واستغلال عائداته لرفد ميزانية الإدارة المحلية في ولاية اليمن.
- حرص العثمانيون على الإشراف الكامل على تجارة البن ومتابعة وسائل نقله وبيعه عبر ميناء المخا، ثم انتقال التجارة إلى ميناء الحديدة.
- تحديد أسعار البن المُصدَّر عبر الموانئ اليمنية، وتحديد نسبة المستحقات والضرائب الحكومية.
- فرض رسوم متحصلة من تجارة البن واستقطاع نسبة مالية لصالح مصاريف المدارس الرشيدية في الحديدة وصنعاء.
- إصدار القوانين والفرمانات العثمانية بشأن الرسوم (السمسارية) للتجار والوسطاء كي لا يتم التلاعب بالأسعار خاصة أسعار البن.
- كانت الإدارة العثمانية المحلية في الولاية تقوم بتنفيذ كل القوانين والفرمانات الصادرة من الصدر الأعظم ومجلس شورى الدولة والإشراف الكامل على تجارة البن ومحاولة ضبط عمليات التصدير والاستيراد.
- الحرص على استمرار التجارة والتبادل التجاري مع الأوربيين والأجانب الوافدين إلى ميناء المخا ثم ميناء الحديدة بعد انتقال مركز الثقل التجاري إلى ميناء الحديدة.
- السماح للشركات الأوربية بفتح وكالات تجارية في ميناء الحديدة.
- انتقال التجارة العالمية وتجارة البن خاصة إلى ميناء الحديدة، بعد تدهور التبادل التجاري عبر ميناء المخا، نتيجة لما تعرض له الميناء من منافسة تجارية حين قامت السلطات البريطانية في مستعمرة عدن بإعلان إجراءات مالية وإعفاءات تجارية (جمركية) كان لها أكبر الأثر على ضرب وتحطيم تجارة البن عبر ميناء المخا.
- قامت الدولة العثمانية بنقل الأعمال التجارية إلى ميناء الحديدة باعتباره المنفذ البحري الرئيسي على ساحل البحر الأحمر بعد خفوت وتدهور التجارة عبر ميناء المخا.
- مراقبة موظفي الميناء والإشراف على دفع مستحقات المزارعين والتجار المتعاملين بتجارة البن والتبغ والجلود.
- حرصت السلطنة العثمانية على تحصيل الرسوم الضريبية والجمارك في ميناء الحديدة، وتحديد نسبة الدخل العام واستقطاع جزء لصالح المدارس الرشيدية في صنعاء والحديدة.
- محاولة العثمانيين إقامة بعض المشاريع العمرانية والخدمية والتعليمية في ولاية اليمن مما يخدم استقرار الحكم واستمرار تجارة البن.
- قام العثمانيون بإنشاء مشاريع خدمية في مدينة الحديدة وبما يخدم تجارة البن وبقية أنواع التجارة التي تصدرها اليمن.
- حرص العثمانيون على فتح فرع للبنك العثماني في الحديدة، وفرض العملة العثمانية (الليرة) في التداول التجاري.
- تشجيع الأوربيين على فتح القناصل والوكالات التجارية في مدينة الحديدة لضمان استمرار التجارة خاصة تجارة البن.
- تعرضت التجارة في اليمن وخاصة تجارة البن للأطماع والتنافس التجاري الأوربي والإقليمي.
- عانت اليمن في نهاية الحكم العثماني الثاني من ويلات الحرب العالمية وتداعياتها على التجارة العالمية، إلى جانب الحصار البحري الذي تعرضت له موانئ اليمن من قبل القوات البريطانية أثناء الحرب العالمية الأولى.
- ظهور عدة عوامل وأسباب محلية وخارجية كان لها أكبر الأثر على تدهور زراعة البن وتدهور تجارته.
- على الرغم من كل ذلك إلاَّ أن الدولة العثمانية حرصت على عقد الاتفاقيات مع الإمام يحيى بن حميد الدين ومنها صلح دعان ١٩١١م الذي منحته بعض الصلاحيات الدينية والإدارية في بعض أقاليم اليمن الشمالية. وتفرغت السلطنة لإدارة الولاية في ظل تداعيات وحصار البريطانيين للبحر الأحمر.
- انتشار زراعة القات في اليمن كان له أكبر الأثر على ترك المزارعين لزراعة البن وخاصة مع ظهور كل المعوقات والعراقيل السياسية والأمنية في اليمن.

قائمة المصادر والمراجع:

١- وثائق عثمانية مصورة عن المركز الوطني للوثائق (م.و.ث)– صنعاء- اليمن) برقم:

1. Photocopies of Ottoman documents from the National Center for Documents (NCD) - Sana'a – Yemen, No.:

2/ BE0 -٧٥٠/٥٦٢٣
Y.E.PS ،٣٢٥٩/٨٦-٣٣
BEo399 /1330 ؛ BEo1325/٩٩٤٢٠
٣/DH.MKT -١١٨٠/٤١
Ya – Ras – B07/٢٢/١٧-٢أ
Ya – Ras – B07/٢٢/٧-٢م
BEo4381 /١٦٠٣٢٩١
Ya – Ras – B07/٢٢/١٧-٢
١٠ / MvL /٧٦٥ /٦٩٠-٢
Ya -Ras-١٣٠٧/٢٢/٧-٢
Y.E.Eps ٣٢٥٩/٨٦-٣٣

٢- وثائق مصورة عن الأرشيف العثماني – الجرافي، رقم:

2. Photocopies of the Ottoman Archives – Al-Jorafy, No.:

5/A.MKT-٢٢٨/١٥
DH.MKT -٢١٨٥/١٠٥
BEO4381 /١٦٠٣٢٩
DHMKT/٢٢٤١/٢
BE0 -١٣٧٧/٢١٢/٣
BEo2007 /٥٠٠٥٢٤ ؛ BEo2138/٥٠٣٢٩
DH.MKT -٤٧١/٦٣
BE0 -١٣٢٢/٩٩٠٩١
٤/DH.MKT ١٩٢/١٣١١
SD.2262 /٢,٧
BE0 -1337/212.2r

٣- كتاب اليمن في العهد العثماني: وثيقة برقم:

3. The Book of Yemen in the Ottoman Era: Document No.:

Y. PRK .uM,53 /١٢٥
Y.MTV, ٢٨٤/٣٥
Y. MTV, 28/٣٥
Y.PRK. MYD -٢١/٤٢

٤- الموسوعات:

4. Encyclopedias:

- الموسوعة اليمنية (١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م) منشورات مؤسسة العفيف الثقافية، صنعاء، ط الثانية، ثلاثة أجزاء.

The Yemeni Encyclopedia (1423 AH / 2003), Al-Afif Cultural Foundation Publications, Sana'a, (2nd Ed.), three parts.

- يمن سلنامة، مطبعة الولاية، لسنة ١٣١٤هـ.

Yemen Salanamah, State Press, 1314AH.

- المقحفي، إبراهيم أحمد: معجم البلدان والقبائل اليمنية (١٤٢٢هـ/٢٠٠٢) دار الكلمة، صنعاء، ج. ي، جزءان.

Al-Maqhafi, Ibrahim Ahmed: A Dictionary of Yemeni Countries and Tribes (1422 AH / 2002), Dar Al-Kalima, Sana'a, Y. R., two parts.

- صابان، سهيل: المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية التاريخية، (٢٠٠٠م)، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض.

Saban, Suhail (2000). The Encyclopedic Dictionary of Historical Ottoman Terms, King Fahd National Library, Riyadh.

٥- المصادر والمراجع:

5. Sources and References:

- الأمير، أمة الغفور عبد الرحمن علي: الوالي حسين حلمي باشا وسياسته الإصلاحية في اليمن، (ديسمبر٢٠٠٩)، بحوث الندوة الدولية حول اليمن في العهد العثماني، مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، إستانبول.

Al-Ameer, Amat Al-Ghafour Abdulrahman Ali (December 2009). Wali Hussein Hilmi Pasha and his reform policy in Yemen, Research of the International Symposium on Yemen in the Ottoman Era, Research Center for Islamic History, Arts and Culture, Istanbul.

- الثور، أمة الملك إسماعيل قاسم: الموقف اليمني من الحكم العثماني الثاني، مع تحقيق مخطوطة (الدر المنشور في سيرة الإمام المنصور محمد بن حميد الدين) (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، دار الفكر، دمشق، ط الأولى.

Al-Thawr, Amat Al-Malik Ismail Qassim (1429AH / 2008). The Yemeni position on the second Ottoman rule, with the investigation of the manuscript (Al-Durr al-Manshur fi Sirah

Al-Imam Al-Mansour, Muhammad bin Hamid Al-Din), Dar Al-Fikr, Damascus, (1st Ed.).

- نفسه: رحلة أعيان اليمن إلى إستانبول (٢٠٠٨)، مجلة جامعة صنعاء للعلوم الإجتماعية والإنسانية (مجلة علمية محكمة) العدد الثالث. (٥٣ صفحة).

Al-Thawr, Amat Al-Malik Ismail Qassim. (2008). The journey of Yemen's notables to Istanbul, Sana'a University Journal of Social Sciences and Humanities (a peer-reviewed scientific journal), 3. (53 pages).

- الجرافي، ابتسام محمد: العلاقات التجارية اليمنية البريطانية (من أوائل القرن السابع عشر حتى سنة ١٨٣٩م)، (١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م)، رسالة ماجستير غير منشورة، قسم التاريخ، كلية الآداب، جامعة صنعاء.

Al-Jorafi, Ibtisam Muhammad (1426AH / 2005). Yemeni-British Trade Relations (from the early seventeenth century until 1839) (Unpublished Master's Thesis, Department of History, College of Arts, Sana'a University.

- جريدة صنعاء (صحيفة الولاية الرسمية) رمضان ١٣١٣هـ/شباط ١٣٧٧، الصفحة الأولى، الأرشيف العثماني، المركز الوطني للوثائق- صنعاء- اليمن.

Sana'a Newspaper (the Official State Newspaper). (Ramadan, 1313 AH / February, 1377). The Ottoman Archive, National Center for Documents, Sana'a, Yemen - first page.

- الحميري، أمل عبد المعز صالح: النشاط التجاري والاقتصادي في ميناء المخا (١٨٨٠م-١٩١٩م)، (ديسمبر ٢٠٢١) مجلة دراسات تاريخية، مركز عدن للدراسات والبحوث التاريخية والنشر، العدد السابع، (٣٢ صفحة).

Al-Himiari, Amal Abdel Moez Saleh (December, 2021). Commercial and economic activity in the Port of Mocha (1880 -1919), Historical Studies Journal, Aden Center for Historical Studies, Research and Publishing, 7, (32 pages).

- الخطابي، أروى أحمد أحمد: تجارة البن (ق١١هـ-١٣هـ/ق١٧-١٩م) (بدون تاريخ) المتحدة للطباعة، صنعاء – اليمن.

Al-Khattabi, Arwa Ahmed Ahmed (n. d.). Coffee trade (11 AH-13 AH / 17-19 AH). United Press, Sana'a, Yemen.

- الشامي: فؤاد عبد الوهاب: علاقة العثمانيين بالإمام يحيى في ولاية اليمن (١٣٢٢-١٣٣٧هـ/١٩٠٤-١٩١٨م) (١٤٣٥هـ/٢٠١٤م)، مركز الرائد للدراسات والبحوث، صنعاء، الطبعة الأولى.

- Al-Shami, Fouad Abdel-Wahhab (1435 AH / 2014 AD). The relationship of the Ottomans with imam Yahya in the wilayah of Yemen (1322-1337 AH / 1904-1918), Al-Raed Center for Studies and Research, Sana'a, (1st Ed.).

- شهاب، حسن صالح: أضواء على تاريخ اليمن البحري (١٩٨١م)، دار العودة، بيروت، ط. الثانية.

Shehab, Hassan Salih (1981). Lights on the maritime history of Yemen, Dar Al-Awdah, Beirut, (2nd Ed.).

- عبد الرحمن بن أحمد بن إلياس المدني (من علماء المدينة المنورة)، لائحة إصلاحية عن أوضاع اليمن، ٦ شوال ١٣٢٦هـ، الأرشيف العثماني، المركز الوطني للوثائق- صنعاء- اليمن.

Abdulrahman bin Ahmad bin Elias Al-Madani (A scholar of Al-Madinah Al-Monawarah) (Shawwal 6, 1326 AH). A reform by-law on the situations in Yemen, the Ottoman Archives, the National Center for Documents, Sana'a, Yemen.

- العمري، حسين بن عبد الله: تاريخ اليمن الحديث المعاصر (٩٢٢-١٣٣٦هـ/ ١٥١٦-١٩١٨م) (١٩٩٧) دار الفكر، دمشق، ط الأولى.

Al-Amri, Hussein bin Abdullah (1997). The contemporary modern history of Yemen (922-1336 AH / 1516-1918), Dar Al-Fikr, Damascus, (1st Ed.).

- نفسه: فترة الفوضى وعودة الأتراك (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م) دار الفكر، دمشق، ط الأولى.

Al-Amri, Hussein bin Abdullah (1406 AH / 1986). The period of chaos and the return of the Turks, Dar Al-Fikr, Damascus, (1st Ed.).

- المركز الوطني للوثائق، صنعاء-اليمن، (٣١ صفحة).

The National Documentation Center, Sana'a, Yemen, (31 pages).

- هاثوي، جين: العثمانيون وتجارة البن في اليمن (ديسمبر ٢٠١٩) مجلة المسار، مركز التراث والبحوث اليمني، العدد ٦٠، السنة ٢٠، (٢٣صفحة).

Hathaway, Jane (December, 2019). The Ottomans and the coffee trade in Yemen, Al-Masar Journal, Yemeni Heritage and Research Center, 60, Year 20, (23 pages).

- الواسعي، عبد الواسع يحيى: تاريخ اليمن المسمى (فرجة الهموم والحزن في حوادث وتاريخ اليمن (١٩٩٠م) مكتبة اليمن الكبرى، صنعاء، ط الثانية.

Al-Wasai, Abdul-Was'a Yahya (1990). The history of Yemen, titled (Forgat (an opening) to worries and sorrow in the incidents and history of Yemen), Maktabat A-Yemen Al-Kobra, Sana'a, (2nd Ed.).

- اليمن في العهد العثماني (بحوث الندوة الدولية)، (٢٠٠٨م)، المركز الوطني للوثائق- صنعاء، مركز الأبحاث للتاريخ والثقافة الإسلامية- إستانبول. ط الأولى.

National Center for Documents - Sana'a. (2008). Yemen in the Ottoman era (International Symposium Research), Research Center for Islamic History and Culture – Istanbul, (1st Ed).

الملاحظات:

(١) **المنصور علي بن المهدي عبد الله** تولى الحكم بعد وفاة والده الإمام المهدي عبد الله، وكان أمره عجبًا في تاريخ الأئمة إذ أنه حكم وعُزل أربع مرات، إشتهر عصره بالضعف ودخول القوات المصرية إلى تهامة وسيطرتها على كل موارد البلاد التجارية في تهامة. (العمري، حسين بن عبد الله (١٩٨٨) دار الفكر، دمشق، ط الأولى، ص٢٤٦).

(٢) **ميناء المخا**: مدينة ساحلية عامرة، وهي إحدى موانئ اليمن التي تطل على البحر الأحمر، تابعة لمدينة تعز على بُعد ٩٨كم. يعود تاريخ إنشاء المدينة إلى عصر ما قبل الإسلام، فقد كان ميناؤها مزدحمًا بالمراكب وأصحاب السفن والملاحين العرب، ورد إسم المخا في النقوش اليمنية القديمة. وتعد مدينة وميناء المخا الأقرب إلى مضيق باب المندب. كانت مدينة المخا من أهم موانئ حلقات التواصل التجاري في العصور الإسلامية، واشتهر الميناء أنه كان محطة توقف لسفن الحجاج القادمة من الهند وجنوب شرق آسيا وأفريقيا. إزدهرت مدينة المخا وتطورت عمرانيًا ما بين القرنين السادس عشر إلى نهاية القرن الثامن عشر، وتعد من أشهر الموانئ العالمية في تجارة البن اليمني، ولذا عرفت مدينة المخا بمدينة تجارة وتصدير البن الذي ينسب إليها (موكا). (العروسي، محمد علي: المخا، الموسوعة اليمنية (١٤٢٣هـ/٢٠٠٣) ج٣، ص٢٦٥٤؛ شهاب، حسن صالح: أضواء على تاريخ اليمن البحري (١٩٨١م)، دار العودة، بيروت، ط الثانية، ص٢٥٥).

(٣) **الحديدة**: مدينة ساحلية عامرة على ساحل البحر الأحمر جنوب غرب العاصمة صنعاء. يرجع تاريخ ظهورها وإنشاء المدينة إلى بداية القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي كمنطقة صيد ومرسى لبعض السفن ذكرها كثير من الرحالة والمؤرخين ومنهم ابن بطوطة والخزرجي. كانت سفن الحجاج تبحر منها إلى الأراضي الحجازية وتحط في مينائها كثير من السفن العثمانية والأوربية. استمدت مدينة الحديدة أهميتها التاريخية والاستراتيجية من أهمية ميناءها والموانئ القريبة منها كميناء الصليف وميناء اللحية والجزر التابعة لها كجزيرة كمران. وقد لعب ميناء الحديدة أدوارًا مهمة في التاريخ اليمني الحديث وخاصة في تجارة البن اليمني، وزاد من أهمية الحديدة قربها من الأسواق المحلية المشهورة بتجارة البن ومنها سوق الحدية وعلوجة في كسمة في منطقة ريمة وسوق مدينة بيت الفقيه التاريخي المشهور بتجارة البن. (العروسي: الحديدة، الموسوعة اليمنية (٢٠٠٣)ج٢، ص٤٧١٠١-١٠٥٢؛ الحميري: أمل عبد المعز: النشاط التجاري والاقتصادي في ميناء الحديدة، (٢٠٢١م) مجلة دراسات تاريخية، ص١٩).

(٤) **الإمام غالب بن محمد بن يحيى** (١٢٣٩-١٣٠٢هـ/١٨٢٣-١٨٨٥م) إدعى الإمامة ودخل صنعاء ثم تنقل ما بين الحيمة وبرط ووادي ظهر. خرج عليه نائبه السيد أحمد بن عبد الله بن شوع الله، فخلع نفسه، لكنه جدد دعوته وتنقل بين القبائل، وراسل الأتراك وذهب إلى الحديدة مع جماعة من رؤساء قبائل نهم وبعض شخصيات من أهالي صنعاء وساعدهم على الزحف نحو صنعاء ١٢٨٩هـ/١٨٧٢م. ثم عينه العثمانيون قائم مقام على بلاد خمر وحاشد ومُنح راتبًا شهريًا وبقي بعد ذلك ثلاثة عشر سنة حتى توفي بالروضة. (العمري: فترة الفوضى وعودة الأتراك إلى صنعاء (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م) دار الفكر، دمشق، ط الأولى، ص١٤٧).

(٥) **الشيخ محسن معيض**: أحمد عقال مدينة صنعاء وممن شارك في استدعاء العثمانيين على العودة إلى صنعاء ١٢٨٩هـ/١٨٧٢م وكان في استقبالهم بعد أن مهد لهم ذلك، وقد انتهى أمره على يد العثمانيين. (العمري: فترة الفوضى(١٩٨٦م)، ص٨٢).

(٦) للمزيد حول تلك المواضيع يمكن الرجوع لكتاب العمري، حسين بن عبد الله: تاريخ اليمن المعاصر (١٩٩٧)؛ دار الفكر المعاصر، دمشق؛ الثور، أمة الملك إسماعيل: الموقف اليمني من الحكم العثماني الثاني (٢٠٠٨) ص١١-٣٠.

(٧) **الإمام المحسن بن أحمد الشهاري**: (١٢٧١-١٢٩٥هـ/١٨٥٥-١٨٧٨م) عاش في عصر الفوضى والإضطرابات السياسية وتفاقم الفتن وخاصة في صنعاء وما حولها. تولى الإمامة بعد أن دعى الأئمة المتنافسين في عصره على مبايعته وإعانته. أتخذ من قرية بيت سبطان جنوب صنعاء مقرًا له. ثم انتقل إلى صنعاء وسُكت عمله بإسمه وتزعم حملة عسكرية لمحاربة المكارمة في الحيمة، لكن تلك الحملة فشلت وتفرقت القبائل من حوله فاضطر إلى الرحيل إلى كحلان. عارض الحكم العثماني من بداية دخولهم صنعاء سنة ١٨٧٢م، وراسل العلماء في صنعاء وألب الناس ضدهم. عاصر المحسن ثلاثة من أوائل الولاة العثمانيين في اليمن وهم الوالي أحمد مختار باشا والوالي أحمد أيوب باشا والوالي مصطفى عاصم باشا، الذي حارب المحسن وبطش بكل من تعاون معه وقبض عليهم وأرسلهم إلى سجن الحديدة. وقام بمطاردة الإمام المحسن الشهاري من منطقة إلى أخرى حتى وفاته. (الثورة، أمة الملك: الموقف اليمني (٢٠٠٨) ص٢٩، ٣٠).

(٨) **الوالي أحمد مختار باشا**: قدم إلى اليمن سنة (١٢٨٩-١٢٩٠هـ/١٨٧٢-١٨٧٣م) ودخل صنعاء بدعوة وتعاون بعض الشخصيات اليمنية، وكانت الظروف مهيأة له ولم يلق أي مقاومة تذكر. ثم استولى على العاصمة وبعض المعاقل العسكرية ومنها قصر غمدان. وتم له فرض الحكم العثماني في اليمن وتطبيق كل القوانين والإجراءات العثمانية في الولاية. (الواسعي: تاريخ اليمن (١٩٩٠م) دار اليمن الكبرى، صنعاء، ط الثانية، ص٢٥٩؛ العمري: تاريخ اليمن الحديث والمعاصر (١٩٩٧م) دار الفكر، دمشق، ط الأولى، ص١٦١).

(٩) **الوالي أحمد أيوب باشا**: (١٢٩٠-١٢٩٣هـ/١٨٧٣-١٨٨٦م). لم يحدث في عصره أي حدث يُذكر سوى نشوب بعض القلاقل والعصيان والحرب ضد سلطة الوالي في صنعاء حتى تم عزله من اليمن. (الواسعي: تاريخ اليمن (١٩٩٠م) ص٢٦٢).

(١٠) **الوالي مصطفى عاصم باشا**: (١٢٩٣-١٢٩٥هـ/ ١٨٧٦-١٨٧٨م) تم في عهده جمع عدد من علماء اليمن الأفاضل خاصة في صنعاء وسجنهم لمدة شهرين، ثم أرسلهم إلى سجن الحديدة ومكثوا فيه فترة زمنية كانت قاسية على الجميع حتى تم عزله وقدوم الوالي إسماعيل حقي باشا الذي حرص على إطلاق سراحهم جميعًا من السجن. (الواسعي: تاريخ اليمن (١٩٩٠م) ص٢٦٣).

(١١) (أ) **القنطارجي**: موظف البلدية، ويعمل على جمع الضرائب عند وزن البضائع، وتسمى رسم الميزان. (سهيل صابان: المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية التاريخية، (٢٠٠٠م)، مكتبة الملك فهد الوطنية، ص١٢٧). (ب) **القولجان والقبوجي**: المأمور، موظفون في الجمارك يتبعوا حاكم الميناء. (ج) **مأمور باب المندب**: موظف، وحاجب في بوابة الميناء.

(١٢) **الحِمْل** = ١٢٢،٤ كيلو جرام.

(١٣) **جبل ريمة**: منطقة جبلية واسعة تشمل جبال الجبي والسَلَفية والجَعْفرية وكُسَمة وبلاد الطعام. وهي من أشهر جبال اليمن خصوبة وغزارة ولذا اشتهرت بزراعة البن والحبوب والفواكه. (المقحفي، إبراهيم أحمد: معجم البلدان والقبائل اليمنية (١٤٢٢هـ/٢٠٠٢)ج٢، ص٧٢٣).

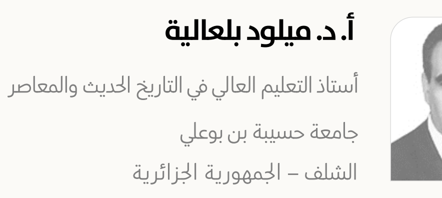
(١٤) **بُرَعْ**: جبل كبير يقع شرق مدينة الحديدة، من الجبال الوعرة صعبة المرتقى، وتنحدر منه مياه وادي سهام المشهور، وأشهر مزروعاته البنّْ الذي لا ينقطع طوال فصول السنة. (المقحفي: معجم البلدان (٢٠٠٢م)، ج١، ص١٠٦).

(١٥) **حُفَاشْ**: سلسلة جبلية بالقرب من ملحان في محافظة المحويت، منطقة غنية بالموارد الطبيعية الزراعية وتشتهر بزراعة البن والفواكه. (المقحفي: (٢٠٠٢م)، ج١، ص٤٨٢).

مقالات

ISSN: 2090 – 0449 Online
ARCIF Arab Citation and Impact Factor, [Q3].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.43].

الرئيس جورج بومبيدو واستمرارية الإرث الديغولي تجاه الصراع العربي الإسرائيلي (١٩٦٩ – ١٩٧٤)



أ.د. ميلود بلعالية

أستاذ التعليم العالي في التاريخ الحديث والمعاصر

جامعة حسيبة بن بوعلي

الشلف – الجمهورية الجزائرية

مُلَخّص

يتناول موضوع مقالنا شخصية جورج بومبيدو خليفة الرئيس شارل ديغول، ودوره في ضمان استمرارية الإرث الديغولي تجاه الصراع العربي الإسرائيلي (١٩٦٩-١٩٧٤)، ويشكل الإرث الديغولي أساس السياسة الخارجية للجنرال ديغول مؤسس الجمهورية الخامسة الذي كانت له مواقف متميزة من الصراع العربي الإسرائيلي عشية حرب جوان ١٩٦٧، وخاصة إسرائيل التي تحدت ديغول شخصيا في عدم البدء بالعدوان ضد دول الطوق العربية. وبعد استقالة الرئيس شارل ديغول في أفريل ١٩٦٩، وانتخاب جورج بومبيدو في جوان، سار على سياسة سلفه في فرض الحظر على مبيعات الأسلحة لإسرائيل، مما اعترضته صعوبات الاستمرار في الإرث الديغولي، فكانت عملية قرصنة الزوارق الحربية من ميناء شربورغ في نهاية سنة ١٩٦٩ ومضايقة اللوبي اليهودي لزيارة الرئيس الفرنسي للولايات المتحدة عام ١٩٧٠، ومحاولة تعطيل صفقة طائرات ميراج إلى ليبيا عام ١٩٧١. يهدف موضوع المقال إلى تحليل الأسباب التي دفعت جورج بومبيدو للاستمرار على نهج الإرث الديغولي، وإبراز تأثير البترول العربي على الموقف السياسي الفرنسي بعد استقالة ديغول. ومن هذا الهدف، فإن أهمية هذا المقال في تناول الأهمية الاستراتيجية والاقتصادية للمشرق العربي بالنسبة للرئيس الديغولي جورج بومبيدو، ودور فرنسا في السياسية الإقليمية والدولية في عهدته الرئاسية الممتدة من ١٩٦٩ حتى ١٩٧٤.

بيانات المقال:

تاريخ استلام المقال: ١٩ أبريل ٢٠٢٣

تاريخ قبول النشر: ١٧ مايو ٢٠٢٣

كلمات مفتاحية:

جورج بومبيدو؛ الإرث الديغولي؛ تهريب الزوارق الخمسة؛ صفقة ميراج؛ اللوبي اليهودي؛ البترول العربي؛ حرب رمضان ١٩٧٣

معرِّف الوثيقة الرقمي 10.21608/KAN.2023.333244 

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

ميلود بلعالية. "الرئيس جورج بومبيدو واستمرارية الإرث الديغولي تجاه الصراع العربي الإسرائيلي (١٩٦٩ – ١٩٧٤)".- دورية كان التاريخية.- السنة السادسة عشرة- العدد الستون؛ يونيو ٢٠٢٣. ص ٢٠٢ – ٢١٤.

Twitter: http://twitter.com/kanhistorique
Facebook Page: https://www.facebook.com/historicalkan
Facebook Group: https://www.facebook.com/groups/kanhistorique

Corresponding author: m.belalia@univ-chlef.dz
Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com
Egyptian Knowledge Bank: https://kan.journals.ekb.eg

مُقدِّمَةُ

اعتقد الكثير من الفرنسيين أن استمرارية الإرث الديغولي تجاه الصراع العربي الإسرائيلي ستتغير مع استقالة ديغول مستندين في ذلك إلى أن هذه السياسة كانت نتيجة لاجتهاد شخصي لديغول، ومن ثم فإن خليفته جورج بومبيدو الذي لا يملك شخصيته لا يمكن له أن يستمر في هذا الخط الذي أثار معارضة في داخل فرنسا وخارجها. غير أن هذا التحليل يجانب الحقيقة السياسة الديغولية. فهي وإن كانت خضعت لشخصية مؤسسها فإنها استطاعت أن تتكيف مع الواقع الفرنسي. ولذلك أدرك خليفة ديغول صعوبة تعديل سياسته، وخاصة أن كثيرًا من المستجدات لم تترك للرئيس الجديد خيارًا آخر غير المحافظة على مكاسبه.

طرحنا إشكالية للبحث تتمحور في شكل تساؤلات منها: ما هي الخطوط العريضة لسياسة فرنسا العربية بدون ديغول؟ وما هي ردود الفعل العربية والدولية تجاه مواقف الرئيس جورج بومبيدو؟ وكيف تكيفت فرنسا مع المستجدات الإقليمية والدولية عشية حرب أكتوبر ١٩٧٣؟ وتستند هذه الإشكالية على فرضيات عديدة منها: أنّ فرنسا دولة دائمة العضوية في مجلس الأمن وقوة اقتصادية رأسمالية، أنّ ماضي فرنسا في المشرق العربي يجعل منها شريكًا في المنطقة، أنّ موقع فرنسا في قلب أوروبا يؤهلها للقيام بدور ريادي على المستوى الأوروبي والعالمي وأنّ رغبة جورج بومبيدو في استمرارية الإرث الديغولي في التخلص من تبعية الولايات المتحدة كانت قوية.

يهدف مقالنا إلى رصد ما كتب في الدراسات السابقة، ومنها: كتاب عبد الحميد فوزي، ديغول في الميزان، القاهرة ١٩٦٤. وكتاب محمد حافظ إسماعيل، رؤية ديغول للصراع في الشرق الأوسط ١٩٦٧-١٩٦٩، دار مدبولي، القاهرة ١٩٨٠. أما بالنسبة للدراسات الفرنسية المثيلة، فإن نفوذ اللوبي اليهودي في فرنسا، وتعاطف اليسار واليمين الفرنسي مع إسرائيل شجع على تكثيف الدراسات حول العلاقات الفرنسية-الإسرائيلية التي كانت في غالبيتها مناهضة لديغول وخليفته بومبيدو. ومنها:

Vaisse Maurice, La grandeur-La politique étrangère du général de Gaulle de 1958 à 1969, éd Librairie Fayard, Paris 1998.

أما منهج البحث في هذا الموضوع فقد اعتمدا بالأساس على المنهج التاريخي الوصفي والتحليلي من أجل فهم دوافع السياسة العربية للرئيس جورج بومبيدو، ووسائل تنفيذها، وأهدافها. ومحاولة إدراك ما إذا كانت لهذه السياسة امتدادات للإرث الديغولي.

أولاً: ترشح جورج بومبيدو للانتخابات الرئاسية المبكرة عام ١٩٦٩ ورد الفعل العربي

عندما قررت الحكومة الفرنسية تنظيم انتخابات رئاسية مبكرة في ١ جوان ١٩٦٩، كان التيار السياسي الغالب في فرنسا في هذه الفترة هو: الاتحاد من أجل الدفاع عن الجمهورية [(١)]، ولذلك لم تتأخر هذه الأغلبية في الحصول على مرشحها، فكان جورج بومبيدو رئيس الحكومة الأسبق (١٩٦٢-١٩٦٨). وكان ترشح جورج بومبيدو بالنسبة لاستطلاعات الرأي الخليفة الذي يجسد استمرارية الإرث الديغولي بدون ديغول، رغم أن بومبيدو لم يكن معروفا لدى الأوساط السياسية الفرنسية عندما بدأ حياته السياسية عام ١٩٦٢ كرئيس للحكومة، فقد بدأ ماضيه السياسي منذ ١٩٥٤ حتى توليه رئاسة الحكومة بالعمل مديرا عاما لبنك روتشيلد[(٢)]. وخلال الحملة الانتخابية للرئاسة عام ١٩٦٩ أظهر بومبيدو ميلا تجاه إسرائيل. فبخصوص الحظر على الأسلحة قال: "إن بقاء الحظر على الأسلحة لإسرائيل يتوقف على الوضع في الشرق الأوسط"[(٣)]. وكيف كان رد الفعل العربي من ترشحه؟

١/١-التعريف بالمرشح لرئاسة الجمهورية الخامسة بعد ديغول

جورج بومبيدو (١٩١١-١٩٧٤)، هو رئيس فرنسا (١٩٦٩-١٩٧٤)، ولد في ٥ جويلية من ١٩١١ في مونتبوديف بمقاطعة كانتال في وسط فرنسا، عمل مدرسا في ثانوية مرسيليا وباريس حتى عينه غي دي روتشيلد في بنك يحمل اسمه عام ١٩٥٣، وشغل مناصب وزارية في عهد الرئيس شارل ديغول، وكان المستشار المقرب منه ولذلك عينه رئيسا للوزراء في أفريل ١٩٦٢

خلفا لميشيل دوبريه، وشكل جورج بومبيدو رمزا للتجديد الديغولي في فقد الستينات من القرن الماضي(٤)

في العام ١٩٦٩ وعقب استقالة الجنرال ديغول، إثر فشل الاستفتاء أعلن جورج بومبيدو عن ترشحه للرئاسة. وحصل في الجولة الأولى على نسبة 44.5 %، وحصل في الجولة الثانية على 58.2 % ليبدأ حقبته الرئاسية في ١٩ جوان(٦)، وظل رئيساً حتى وفاته المفاجئة بداء السرطان في عام ١٩٧٤. فعلى الصعيد الداخلي استمر بالرئيس جورج بومبيدو بالتجديد والتطوير الاقتصادي والصناعي، كما اضطر إلى مواجهة آثار الأزمة النفطية عام ١٩٧٣. أما في سياسته الخارجية، فقد واصل السياسة الديغولية الاستقلالية مع إظهار مرونة خصوصاً تجاه الولايات المتحدة وبريطانيا.

٢/١-رد الفعل العربي على انتخاب جورج بومبيدو

كانت الفترة الواقعة من استقالة ديغول حتى انتخاب جورج بومبيدو فرصة لظهور رد فعل عربي عبر عن نفسه في شكل تصريحات الفاعلين السياسيين ومقالات عديدة نشرت في الصحف العربية، عكست مدى تأثر الرأي العام العربي باستقالة الرئيس الفرنسي من ناحية، ومن ناحية ثانية، الأمل الممزوج بالخوف من عدم استمرار خلفه حورج بومبيدو في اتباع سياسته ضمن إطار الاستمرارية في الإرث الديغولي. وتمحور الاهتمام العربي غداة استقالة شارل ديغول حول ثلاثة مواضيع رئيسية هي: مقالات حول شخصية ديغول، تأملات حول توجهات السياسة الفرنسية المستقبلية ورصد موقف إسرائيل تجاه استقالة ديغول.

تناول رد الفعل العربي انتخاب حورج بومبيدو وسياسته العربية، من خلال بعض العناوين في الصحافة العربية، وخاصة المصرية فحملت جريدة الأهرام في ٢٩ أفريل ١٩٦٩ عنوانا: "المعركة الرئاسية تنطلق بين المنظمات والأحزاب والقادة السياسيين"(7). وطلعت جريدة الجمهورية الصادرة في نفس اليوم تحت عنوان: "العالم يتساءل: من سيملأ الفراغ الذي تركه ديغول"(8). وحملت جريدة النهار اللبنانية الصادرة في ٣٠ أفريل العنوان الآتي: "المعركة الانتخابية في فرنسا بدأت لاستخلاف ديغول"(9). أما جريدة الأخبار الصادرة في ٣٠ أفريل ١٩٦٩ نشرت العناوين الآتية: "صراع من أجل استخلاف ديغول. مواجهة وانقسام بين أحزاب اليمين واليسار لاختيار مرشح في الانتخابات الرئاسية. كشف مصدر فرنسي في الأمم المتحدة: أن الأوساط الموالية لإسرائيل في فرنسا صرفت مبالغ طائلة ضد ديغول"(10).

أما على الصعيد الدبلوماسي، فقد رد وزير الخارجية المصري محمود رياض على سؤال لوكالة الأنباء الفرنسية نشرته مجلة آخر ساعة الصادرة في ٢٩ أفريل ١٩٦٩، جاء فيه: "اعبر عن عميق أسفي لاستقالة الرئيس الفرنسي، نتمنى لفرنسا الخروج من هذا الامتحان أكثر قوة وأكثر قدرة وزيادة على ذلك موحدة"(١١).

أما بالنسبة للسياسة المستقبلية لفرنسا تجاه العالم العربي، فقد طرح على الساحة الإعلامية العربية السؤال الآتي: "هل ستتغير سياسة فرنسا بعد رحيل ديغول؟"، اعتمدنا في تحليل الانشغال العربي وقتذاك على المادة الإعلامية التي تمحورت حول الإشكالات التالية: هل ستتغير سياسة فرنسا؟ وهل هناك أسباب تجعل السياسة التي وضعها الرئيس شارل ديغول تستمر بدونه؟ وهل سياسة فرنسا كانت مستقلة فعلاً عن شخصية الفرد؟ في هذا الصدد نشرت مجلة الصياد اللبنانية الصادرة في ٢٥ ماي ١٩٦٩ مقالة، جاء فيها: "طوال أثنى عشر سنة من حكم الديغولية استطاعت فرنسا لأول مرة التمتع بالاستقرار، والتزود بنظام مكن من تحرير البلاد من المسألة الاستعمارية وضمان الاستقلال تجاه الولايات المتحدة وترقية الاقتصاد...استمرارية الديغولية مع بومبيدو -التي خضعت للتطور والتجديد- تبدو مؤكدة مهما كان مدى هذا التجديد، لأن أسس السياسة الديغولية تبقى: المحافظة على استقلال المواقف الفرنسية واكتساب مكانة عالمية، إضافة إلى الاستمرار في تحدي النفوذ الأمريكي...إمكانيات التغيير موجودة مع بوهير الذي يبدو متأثرا بالمصالح الأمريكية والأوروبية، ولكن من غير المحتمل أن يتمكن من وضع خط على السياسة الديغولية خارج أوربا. إلا أن وجهات النظر بين الديغوليين والشيوعيين لن تتطابق"(١٢).

أما عن المغزى من انتخاب جورج بومبيدو، وترقب الرأي العام العربي لمعرفة الرئيس الجديد والخطوط العريضة التي سيحددها لسياسته، فقد نشرت مجلة المصور مقالة نشرت في ١٦ جوان ١٩٦٩، ركزت فيها على استشراف المحافظة على مبادئ السياسة العربية التي انتهجها ديغول: "فاز بومبيدو بسبب الاعتدال الذي تحلى به طوال الحملة الانتخابية، فقد التزم بإتباع التوجهات الرئيسية لسياسة ديغول، عكس الوعود التي أطلقها منافسه تجاه أزمة الشرق الأوسط"[١٣]. وهكذا كانت نتائج التصويت في الدور الأول في ١ جوان ١٩٦٩ ذات مغزى في التفاف غالبية الشعب الفرنسي حول خليفته جورج بومبيدو، وأكدت نتائج التصويت في الدور الثاني في ١٥ جوان ١٩٦٩ على استمرارية الديغولية بدون ديغول.

ثانيًا: البعد المتوسطي والحظر الشامل على تسليح إسرائيل في سياسة بومبيدو عام ١٩٦٩

٢/١-البعد المتوسطي في سياسة الرئيس جورج بومبيدو

تميز سلوك الرئيس جورج بومبيدو بالتحرك في اتجاه يناسب إمكانيات الرأسمالية الفرنسية، فإذا كان محتوى السياسة الداخلية قد استمر على الخط الديغولي، فإن السياسة الخارجية فقدت كثيرا من بصمة ديغول، لأن جورج بومبيدو ركز اهتمامه على قضايا تدخل في صميم انشغالات فرنسا[١٤]، وإذا كان ديغول جعل توجهاته العربية ضمن استراتيجية شاملة تستهدف البحث عن مركز قيادي لفرنسا، فإن جورج بومبيدو سعى إلى تدعيم هذه السياسة التي تقاطعت مع طموحاته المتوسطية. والحقيقة أن حركة الطلبة والعمال في ماي ١٩٦٨ كشفت بوضوح عن تردد الرأسمالية الفرنسية في تبني استراتيجية مستقلة تدخلها في منافسة شديدة مع الرأسمالية الأمريكية، ولذلك انتهج الرئيس جورج بومبيدو سياسة فرنسية تستهدف تحقيق الفعالية الاقتصادية ومبررًا هذا التوجه بقوله: "لأن البحر المتوسط لنا تقليديًا حضور في جزئيه الشرقي والغربي"[١٤].

من هذا المنطلق عمل الرئيس جورج بومبيدو على إعادة تأسيس العلاقات الدبلوماسية مع المغرب التي قطعت بسبب قضية المعارض المغربي المهدي بن بركة[١٥]. وفي الوقت نفسه بذل الرئيس الفرنسي جهده للحيلولة دون تدهور العلاقات مع الجزائر بسبب الخلافات التي أثيرت في المفاوضات حول البترول والهجرة. وفي هذا الصدد أعلن رئيس الحكومة جاك شابان دلماس: "إن البترول لا يمثل كل شيء بين الجزائر وفرنسا، فالتعاون سيستمر كلما كان الصالح العام يتطلب ذلك"[١٦].

الجدير بالذكر أن أزمة الطاقة أشعرت فرنسا بمدى تبعيتها في هذا المجال، ومن ثم كان سعي الحكومة الفرنسية نحو البحث عن مصادر جديدة في العالم العربي لتغطية احتياجاتها المتزايدة من الطاقة المستهلكة على غرار الاتفاق الذي أبرمته فرنسا مع الجزائر عام ١٩٦٥ ومع العراق عام ١٩٦٨ لتغطية احتياجاتها النفطية[١٧].

٢/٢-الحظر الشامل على تسليح إسرائيل في سياسة الرئيس جورج بومبيدو

بعد مرحلة من التردد أملتها ظروف الحملة الانتخابية، حدد الرئيس جورج بومبيدو موقفه من الصراع العربي الإسرائيلي في المؤتمر الصحفي الذي عقده في ١٠ جويلية ١٩٦٩: "لا يمكن إعادة النظر في السياسة الفرنسية، وكل ما يمكن التفكير فيه هو الرجوع إلى نظام الحظر الجزئي الذي كان قائما. وأقصى ما يمكن أن أفعله هو أن أوافق على العودة إلى حظر انتقائي على الأسلحة"[١٨]. فإذا كانت الضغوط الإسرائيلية قد نجحت في استمرار الحصول على قطع الغيار الحربية من فرنسا، إلا أن إسرائيل فشلت في استصدار قرار فرنسي ينص على إلغاء الحظر الشامل الذي فرضه الرئيس الفرنسي السابق على بيع ٥٠ طائرة ميراج لإسرائيل[١٩]. وعندما اتضحت توجهات الرئيس جورج بومبيدو تجاه الدول العربية من خلال زيارة وزير الدولة الفرنسي أندري بيتانكور[٢٠] إلى القاهرة ولقائه الرئيس جمال عبد الناصر[٢١]، تحركت الدعاية الإسرائيلية للنيل من سمعة الدبلوماسية الفرنسية، فقد تهجم وزير خارجية إسرائيل أبا إيبان على الحكومة الفرنسية،

قائلا: "إننا نشعر بالأسف في الوقت الذي يقوم فيه وزير فرنسي بزيارة للقاهرة"[٢٢].

للحقيقة استهدفت الدعاية الإسرائيلية ثلاثة أهداف: الانتقاص من سمعة فرنسا الدولية كدولة كبرى، وتشويه سمعة السياسة الفرنسية في الشرق الأوسط، والضغط على فرنسا لرفع الحظر الشامل عن طائرات ميراج. وتركزت السياسة الفرنسية الجديدة في عهد الرئيس جورج بومبيدو على نقطتين أساسيتين: الأولى التأكيد على عدم شرعية احتلال الأراضي العربية بالقوة، والثانية التأكيد على حرية العبور في الممرات المائية[٢٣].

في ١٣ نوفمبر ١٩٧٠ قرر الرئيس جورج بومبيدو تسوية قضية بيع طائرات ميراج لإسرائيل، حيث عرضت الحكومة الفرنسية شراء الطائرات من إسرائيل بمبلغ ٦٠ مليون دولار لسلاح الجو الفرنسي[٢٤]، إلا أن إسرائيل رفضت العرض الفرنسي في البداية مدعية بأن فرنسا مدينة لها بطائرات وليس بثمنها. وفي شهر جانفي ١٩٧١ ضغط الوفد الإسرائيلي في المفاوضات على الوفد الفرنسي لتقديم تنازلات بدفع المبلغ الأصلي المقدر بـ٥٠ مليون دولار، مضافا إليه غرامة ٧ % عن تجميد فرنسا للمبلغ المدفوع. كما اشترطت إسرائيل أن يراعى عند دفع قيمة الفائدة عند تغيير قيمة الفرنك. وأن دفع المبلغ يجب أن يكون بالفرنك الفرنسي وليس بالدولار، وبذلك تحملت الخزينة الفرنسية تسديد مبلغ ٧٥ مليون دولار[25]. وانتهت المفاوضات في ١٥ فيفري بالتوقيع على الاتفاق الذي نص على أن تسدد فرنسا لإسرائيل مبلغ ٢٩٠ مليون فرنك فرنسي ثمن الطائرات، و٩٠ مليون فرنك قيمة الغرامة على المبلغ الأصلي[26].

وهكذا أثبت الواقع أن تخفيف الحظر الشامل على بيع الأسلحة لإسرائيل تجاوزته المستجدات الإقليمية التي ظهرت في حدثين هما: صفقة بيع طائرات ميراج لليبيا، والقرصنة الإسرائيلية لتهريب الزوارق الحربية من ميناء شربورغ الفرنسي. فما هي تأثيرات الحدثين على استمرارية الإرث الديغولي في عهد الرئيس جورج بومبيدو؟ وكيف كان موقفه تجاه اللوبي الإسرائيلي داخل فرنسا وخارجها؟

٣/٢-صفقة بيع طائرات ميراج لليبيا (١٩٦٩-١٩٧١)

ساعدت التحولات السياسية في ليبيا غداة الانقلاب في ١ سبتمبر ١٩٦٩ الذي أطاح بالملكية إلى تزايد اهتمام فرنسا بهذه الدولة العربية المصدرة للبترول والمطلة على البحر الأبيض المتوسط. يضاف إليها جلاء القوات الأمريكية والبريطانية عن ليبيا عام ١٩٧٠، شجع الحكومة الفرنسية على إجراء محادثات تمهيدية مع الحكومة الليبية مع نهاية عام ١٩٦٩ لبيعها طائرات ميراج بقيمة ٩٠٠ مليون فرنك، وعندما أعلنت الحكومة الفرنسية في ٩ جانفي ١٩٧٠ عن إبرام صفقة بيع مائة وعشرة طائرة لليبيا. سارعت الدعاية الإسرائيلية إلى إثارة هذه القضية لدى الولايات المتحدة وبريطانيا[٢٧]. مما اضطر الحكومة الفرنسية إلى الدفاع عن وجهة نظرها أنه إذا لم تبع فرنسا الأسلحة إلى ليبيا فإنها ستتوجه إلى الاتحاد السوفيتي[٢٨]. وعبر الرئيس جورج بومبيدو عن موقفه قائلا: "هناك مصالح اقتصادية دفعت فرنسا للموافقة على بيع طائرات ميراج إلى ليبيا، لأنها خشيت أنه إذا لم تبادر إلى بيع السلاح الفرنسي إلى ليبيا أن تبيعها بريطانيا أو دول غربية أخرى. وبذلك تخسر فرنسا صفقة مهمة بالنسبة لاقتصادها، فضلا عن أن ليبيا دولة مصدرة للبترول"[٢٩].

(٣/٢) ١-الأهمية الاقتصادية والاستراتيجية لصفقة بيع ميراج لليبيا

كانت الاستجابة الفرنسية لبيع ليبيا طائرات حربية من طراز ميراج، نتيجة لعوامل اقتصادية واستراتيجية، من الناحية الاقتصادية، فإن هذه الصفقة أريد لها تمكين فرنسا من تغطية العجز الحاصل في الميزان التجاري مع ليبيا والذي قدر وقتذاك بقيمة ٨٣١ مليون دولار، ومن ناحية ثانية، فإن هذه الصفقة أريد لها أن تجعل فرنسا في وضعية مريحة أثناء المفاوضات الجارية وقتذاك مع الحكومة الجزائرية حول ملف الطاقة، إضافة إلى استفادة ليبيا من مصدر جديد للتسلح بعد توتر العلاقات مع الولايات المتحدة وبريطانيا بعد جلاء قواتهما من ليبيا[٣٠].

وهكذا اتسعت دائرة الأرث الديغولي في اكتساب مناطق نفوذ جديدة في العالم العربي، لأن ليبيا تعتبر همزة وصل بين المشرق والمغرب في العالم العربي.

أما من الناحية الاستراتيجية، فإن هذه الصفقة كانت محاولة فرنسية لقطع الطريق أمام النفوذ السوفيتي في المنطقة، فمن الطبيعي أن رفض فرنسا بيع هذه الطائرات كان سيدفع ليبيا إلى التوجه نحو الاتحاد السوفيتي، ولذلك اعتقدت فرنسا أنها بهذه الصفقة حافظت على النفوذ الغربي، واكتسبت لنفسها موقعا متميزا في حوض البحر الأبيض المتوسط. وفي هذا الصدد قدم الرئيس جورج بومبيدو تبريراته ومنها[٣١]: استبعاد وجود أي علاقة بين الصفقة والصراع العربي الإسرائيلي، وطالما أن ليبيا قدمت عرضا في هذا المجال، فإن فرنسا لا يمكن لها أن تفوت هذه الفرصة، وأن هذه الصفقة ستسمح لفرنسا تأكيد حضورها في العالم العربي، فضلا عن الأهمية الاقتصادية لبترول ليبيا بالنسبة لفرنسا وأوروبا.

لم يخرج عن هذا الموقف التبريري رئيس الحكومة شابان دلماس عندما رد على منتقدي هذه الصفقة بتاريخ ١٧ جانفي ١٩٧٠، حيث قال: "إن طائرات ميراج هذه لن تستعمل لتصعيد الصراع العربي الإسرائيلي. فالحكومة الليبية طلبتها بهدف دعم دفاع وأمن ليبيا. وإن ليبيا في طلبها للأسلحة قد فضلتنا على الولايات المتحدة وبريطانيا والاتحاد السوفيتي. واعتبارا إلى أن ذلك يتوافق أساسا مع سياسة فرنسا في بعدها المتوسطي والتي ترتكز بالدرجة الأولى على إقرار الأمن في الحوض الغربي". وفي ٢١ جانفي أعلن وزير الدفاع ميشيل دوبريه في البرلمان الفرنسي: "أن فرنسا وافقت على بيع ليبيا ١٠٠ طائرة حربية منها: ٥٠ طائرة ميراج-٥، و٣٠ طائرة ميراج-٣ الاعتراضية، و٢٠ طائرة تدريب". وركز الوزير الفرنسي على البعد التجاري للصفقة، حيث أن بيع السلاح يفتح لفرنسا أسواقا جديدة، بينما جاء احتجاج الولايات المتحدة وبريطانيا خشية المنافسة الفرنسية، كما أن الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي أعلنا عن استعدادهما لتزويد ليبيا بطائرات حديثة وبأعداد كبيرة[٣٢].

وهكذا بررت الحكومة الفرنسية إبرام هذه الصفقة كون ليبيا ليست من دول المواجهة مع إسرائيل، كما أن المفاوضات التي انطلقت في ١٥ ديسمبر ١٩٦٩ بشأن الصفقة قد انتهت بالتوقيع على الاتفاقية في ٦ جانفي ١٩٧٠ بقيمة ٨٠٠ مليون فرنك فرنسي على أن يبدأ التسليم في مطلع عام ١٩٧١، وأن هناك شرط في الاتفاقية ينص على منع انتقال الطائرات إلى طرف ثالث. وكشف بومبيدو خلفية الاحتجاج الإسرائيلي بقوله: "بصراحة لا اعتقد بأن إسرائيل خائفة من الطائرات الليبية والعكس أنها تثير الضجة من أجل الحصول على الطائرات الأمريكية"[٣٣].

يبدو أن وجهة نظر الرئيس الفرنسي كانت سليمة بالنسبة للضجة التي أثارتها إسرائيل حول الصفقة مع ليبيا، لأنها في الوقت الذي كانت تنتقد فيه فرنسا، كانت تجري مفاوضات مع الولايات المتحدة للحصول على طائرات فانتوم المتطورة. وبقيت قضية طائرات ميراج العقبة الرئيسية في طريق العلاقات الفرنسية-الإسرائيلية، ولم تنته، إلا بعد أن تراجعت فرنسا عن الحظر الشامل لتسليح إسرائيل عام ١٩٧١، عندما أعلنت عن استعدادها بيع الأسلحة إلى كل دول الشرق الأوسط.

٢/٤-القرصنة الإسرائيلية لتهريب الزوارق الحربية من ميناء شربورغ عام ١٩٦٩

جاء رد الفعل الإسرائيلي على السياسة العربية للرئيس جورج بومبيدو بقرصنة لتهريب الزوارق الحربية الخمسة في أواخر سنة ١٩٦٩ من ميناء شربورغ الحربي الواقع شمال غرب فرنسا، وتحويل مسارها إلى ميناء حيفا، رغم أن هذه الزوارق كانت تخضع للحظر الشامل والمشدد من السلطات الفرنسية، وكانت هذه القرصنة إحدى القضايا الأكثر غموضا في قرصنة المساد الإسرائيلي للأسلحة الفرنسية[٣٤].

(٤/٢) ١-الظروف المحيطة بقرصنة الزوارق الحربية الفرنسية

عندما فشلت إسرائيل في الضغط على الحكومة الفرنسية برفع الحظر الشامل[٣٥]. نجحت أثناء شهر أكتوبر ١٩٦٩ في سرقة تصميم محركات طائرات ميراج من سويسرا[٣٦]. وكانت الزوارق الخمس ضمن صفقة

١٢ زورقا حربيا كانت إسرائيل قد أوصت عليها واستلمت سبعة منها، ولكن عندما فرض ديغول الحظر الشامل على إسرائيل منعت الزوارق الخمس من مغادرة الميناء الفرنسي وتبلغ حمولتها ٢٥٠ طن ومزودة بصواريخ بحر- بحر إسرائيلية الصنع والتي يبلغ مدى الواحد منها ما بين ٥ كلم و٢٠ كلم على ارتفاع ١٥ قدما من سطح البحر، مما يجعل اعتراضه صعبا. وباستطاعة هذه الزوارق الإبحار بسرعة تبلغ ٤٠ عقدة ومداها الأقصى ٣٧٠٠ كلم، وهي شبيهة بزوارق خفر السواحل السوفيتية المستعملة في مصر. ثم خططت لتهريب الزوارق الحربية من فرنسا[٣٧]. ويبقى السؤال الرئيسي مطروحا حول الخلفية التي دفعت إسرائيل للقيام بهذه القرصنة في بلد كان بمثابة حليف استراتيجي لها. ولماذا حدثت قرصنة هذه الزوارق رغم يقظة السلطات الأمنية الفرنسية في ميناء شربورغ؟ وما هو الظرف السياسي والعسكري الذي أحاط ببناء هذه الزوارق؟ وما هو دور صاحب الورشة البحرية فليكس أميوت (Félix Amiot) في ميناء شربورغ؟ وما هو الصدى العالمي للقرصنة؟ وهل أنهت هذه القضية بصفة دائمة علاقات التحالف بين فرنسا وإسرائيل؟ وما هو دور هذه الزوارق في حرب أكتوبر ١٩٧٣؟

تعود صفقة إسرائيل لشراء الزوارق الحربية الفرنسية إلى عام ١٩٦٠ لوضع استراتيجية بحرية كانت تستهدف استكمال الاستعدادات الإسرائيلية بقصد الالتفاف على الحظر والعمل على تطوير نظام قادر على التفوق على فعالية الزوارق الحربية العربية، وكلفت إسرائيل مردخاي ليمون وكيلها الدائم لدى وزارة الدفاع الفرنسية لإبرام صفقة شراء ١٢ زورقا، وكان يقيم علاقات وثيقة مع الحكومة الفرنسية في باريس رغم الحظر حيث كانت له اتصالات مع علية المجتمع الفرنسي[٣٨] وتمت في عقدين: الأول مؤرخ في ٢٦ جويلية ١٩٦٥ والثاني مؤرخ في ١٤ مارس ١٩٦٦ وأسند بناء هذه الزوارق في ١١ أفريل ١٩٦٧ إلى مؤسسة البناءات الميكانيكية للنورماندي CMN الشهيرة بمؤسسة Amiot في ميناء شربورغ[٣٩]. وكان التعجيل بتنفيذ صفقة بناء الزوارق الحربية لإسرائيل بسبب التطور الذي حققته مصر وسورية في استخدام زوارقها الحربية المجهزة بصواريخ سوفيتية، وتجلى ذلك في نجاح الزوارق المصرية في إغراق الطراد الإسرائيلي إيلات في أكتوبر ١٩٦٧ قرب بور سعيد أثناء حرب الاستنزاف (١٩٦٧-١٩٧٠)[٤٠].

استلمت إسرائيل سبعة زوارق حربية فرنسية قبل قرار الرئيس شارل ديغول فرض الحظر الشامل في ٣ جانفي ١٩٦٩ عقب الغارة الصهيونية على بيروت في ٢٤ ديسمبر ١٩٦٨، واتصل موردخاي ليمون بمدير البعثة البحرية في شربورغ لاستشارته بنقل الزوارق الخمسة التي شملها الحظر الشامل بسرعة خارج فرنسا وفي ١٦ ديسمبر ١٩٦٩ تم بناء الزورق الأخير. وكانت خطته تقوم على إنشاء شركة نرويجية وهمية لهذا الغرض في بنما تحت اسم Star boat and Oil Drilling Company، ثم تتقدم بعرض شراء الزوارق، للقيام بأعمال التنقيب عن البترول في بحر الشمال. واقترح صديق ليمون ربط الاتصال مع Martin Siemm مدير الشركة النرويجية الوهمية والذي كان تردد على إسرائيل. وتم ترتيب اللقاء في مطار كوبنهاغن أين قدم له ليمون التفاصيل لمخططه: تبيع إسرائيل الزوارق إلى سيام قبل إعادة شرائها سرا. أما فليكس أميوت صاحب الورشة البحرية في شربورغ، فقد تورط في العملية عندما أبلغه سيام النرويجي عن رغبته في شراء الزوارق[41].

وهكذا تم التوقيع على عقدين في منتصف ديسمبر ١٩٦٩: الأول يلغي الصفقة الإسرائيلية، والآخر يؤكد شراء الزوارق من طرف شركة Star boat النرويجية. على أن يجتمع ليمون وسيام وأميوت من جديد للتوقيع على الوثائق السرية التي تلغي الصفقة الوهمية[٤٢]. وفي ليلة ٢٤ إلى ٢٥ ديسمبر، تسلل كومندوس من البحرية الإسرائيلية إلى ميناء شربورغ على الساعة الثانية صباحا منتحلين صفة بحارة نرويجيين لإخراج الزوارق الخمسة Hamit, Herev, Hez, Sufaz, Gash ثم قاموا بتحويلها عبر المحيط الأطلسي مرورا بميناء لشبونة في البرتغال وعبر مضيق جبل طارق والبحر الأبيض المتوسط ووصلوا بها في ١ جانفي ١٩٧٠ إلى ميناء حيفا، ولا شك أن الدعم اللوجيستي الأمريكي والبريطاني كان العامل الرئيسي في مساعدة إسرائيل على الإفلات من

الرقابة الفرنسية طيلة مسار القرصنة البحرية[٤٣]. يُنظر الخريطة المرفقة (JEPG)

وهكذا برزت خطورة استخدام هذه الزوارق الحربية في المعارك البحرية ضد الاعتداءات الإسرائيلية أثناء حرب رمضان/ أكتوبر ١٩٧٣، مع الأسطول السوري قرب اللاذقية، ومع الأسطول المصري قرب دمياط.

(٤/٢) ٢-كشف قضية القرصنة الإسرائيلية للزوارق الحربية الفرنسية

انكشفت قضية القرصنة الإسرائيلية للزوارق الحربية الفرنسية يوم ٢٦ ديسمبر ١٩٦٩ عن طريق برقية من الوكالة المركزية للصحافة ACP وكان وراءها صحافيون في جرائد محلية بمدينة شربورغ الفرنسية. فأحدث الخبر صدى عالميا واسعا، وتساءلت الصحافة عن حقيقة كفاءة السلطات الفرنسية في الكشف عن ملابسات عملية القرصنة التي نفذها الإسرائيليون في بلد يعتبر حليفا لإسرائيل[٤٤]. واستعجل وزير الدفاع الفرنسي ميشيل دوبريه التعرف على المسؤولين المتواطئين مع الموساد، وتمت معاقبة الجنرال غازيل، والمهندس الجنرال لويس بونت العضوين البارزين في اللجنة الوزارية المشتركة المكلفة ببيع العتاد الحربي. وقدمت ثلاث تفسيرات حول هذه القضية منها:

التفسير الأول الذي اعتبر أن إسرائيل التي استفادت من التواطؤ الفرنسي، قامت بهذه العملية معتقدة أنها ستتم دون أن تثير الانتباه، غير أن هذا التفسير يبدو ضعيفًا بالنظر إلى أن الظرف السياسي والعسكري السائد وقتذاك لم يكن يسمح لإسرائيل بالإقدام على هذه العملية التي لا تتناسب مع نتائجها المحتملة[٤٥].

أما التفسير الثاني الذي ربط بين هذه العملية ومشروع روجرز الذي طرحه وزير الخارجية الأمريكي لحلحلة أزمة الشرق الأوسط من حالة اللاحرب واللاسلم، واعتمد أساسا على أن قبول هذا المشروع من طرف مصر والأردن، وبموافقة الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي وفرنسا سيجعل إسرائيل في وضعية دبلوماسية صعبة. وكانت هذه القرصنة تستهدف زيادة التوتر في العلاقات مع فرنسا كخطوة لنسف المبادرة الفرنسية بالمشاورات الرباعية، وذلك من خلال إبراز هذه المشاورات، وكأنها إطار متحيز للعرب وغير متوازن[٤٦].

أما التفسير الثالث، فقد استنتج أن هذه القرصنة لم تكن سوى جزء من عملية كبيرة استهدفت قرصنة خمسين طائرة ميراج الخاضعة للحظر الشامل. واستند أصحاب هذا التفسير على وقائع تفيد بأنه في منتصف شهر ديسمبر ١٩٦٩ وصلت إلى فرنسا مجموعة طيارين إسرائيليين للتدرب على طائرات ميراج التي تم نقلها بناء على اقتراح من مردخاي ليمون-المسؤول الإسرائيلي على بعثة الشراء المعتمد لدى وزارة الدفاع الفرنسية-إلى قاعدة جوية في كورسيكا جنوب فرنسا، حيث يتم نقلها إلى إسرائيل، غير أن هذا التفسير عار عن الصحة، ولم يتم قرصنة الطائرات، لأن الحكومة الفرنسية كانت في التفاوض مع إسرائيل لتسوية هذه القضية، وهذا ما تم فعلاً[٤٧].

(٤/٢) ٣-رد الفعل الفرنسي على قرصنة الزوارق

آثرت الدبلوماسية الفرنسية الصمت بعد تأكيد خبر قرصنة الزوارق ووصولها إلى ميناء حيفا. واتهمت الصحف الفرنسية جهات في وزارة الدفاع بالعمل على تسهيل قرصنة الزوارق. وهذه ليست المرة الأولى التي يتهم فيها الجيش الفرنسي بهذا الاختراق الإسرائيلي، حيث اعترف الرئيس شارل ديغول بتغلغل اللوبي الإسرائيلي في قيادة الجيش الفرنسي[٤٨]. ومع تزايد الاتهامات ضد المسؤولين الفرنسيين قدم لويس تيرينوار رئيس جمعية الصداقة الفرنسية-العربية سؤالاً في البرلمان حول هذه القضية، وصرح في ٢٩ ديسمبر ١٩٦٩ بأن: "القضية توحي، إما أن الحكومة راغبة في رفع جزئي للحظر، وذلك أمر غير مستبعد، أو أنها خدعت من قبل الموساد مع وجود تواطؤ على مستوى عال". وانتهى الصمت الرسمي في ٣١ ديسمبر عندما اجتمعت الحكومة لمناقشة قضية تهريب الزوارق، وصرح الناطق الرسمي أليو هامون بأن: "الحكومة قررت بناء على اقتراح رئيس الحكومة ووزير الدولة المكلف بشؤون الدفاع إعفاء الجنرال غازيل الأمين العام لوزارة الدفاع والمهندس الجنرال مدير الشؤون الدولية في وزارة الدفاع، ورئيس لجنة المعدات من جميع مهامه[٤٩].

وأوضح الرئيس جورج بومبيدو بأن: "هذا الحادث لن يؤثر على المبادئ الأساسية في السياسة الفرنسية تجاه الصراع العربي الإسرائيلي، وسوف تستمر فرنسا في تقديم مساهمتها لإيجاد سلام عادل ودائم وفق السعي المشترك للدول الأربع الكبرى بقصد تطبيق قرارات مجلس الأمن"(٥٠).

كما أن بعض الديغوليين اتهموا الأسطول السادس الأمريكي بمساعدة إسرائيل في عملية القرصنة وتأمين حماية للزوارق الخمس خلال مسار تهريبها إلى ميناء حيفا. ولم يكن التورط الأمريكي جديدا في الدعم المكشوف للكيان الإسرائيلي ضد فرنسا في عهد الرئيس جورج بومبيدو، بل أن الرئيس السابق شارل ديغول اتهم الولايات المتحدة في حرب جوان ١٩٦٧ باستخدامه تعبير dans le jeu أثناء استقباله للسفير الجزائري رضا مالك(٥١).

مهما تكن خلفية هذه القرصنة، فقد كشفت ملابساتها عن أمرين هما:

- الأول الاستقبال الذي خصصته إسرائيل لهذه الزوارق كشف النوايا الإسرائيلية المبيتة في إحراج فرنسا. مما دفع الحكومة الفرنسية إلى تشديد موقفها، والتخلي عن إمكانية تخفيف الحظر الشامل على بيع الأسلحة لإسرائيل.
- والثاني السهولة التي تمت بها هذه القرصنة، كشف عن مدى تغلغل اللوبي الإسرائيلي على مستوى عال داخل فرنسا. فقد أماط أحد المسؤولين الفرنسيين عن منطقة المانش عشر سنوات بعد حادث القرصنة اللثام عن مساهمة بعض الشخصيات الفرنسية في التغطية على هذه القرصنة. كما دلل هذا الحادث على الصعوبات التي كانت تعترض الحكومة الفرنسية في صياغة سياستها تجاه العالم العربي، وخاصة أمام قوة النفوذ الإسرائيلي وتغلغله في المصالح الحكومية المؤثرة في صنع القرار الفرنسي، والذي كان يضغط باستمرار على الحكومة وإبرازها كمناهضة لإسرائيل ومساندة للدول العربية، وكانت إسرائيل قد أحضرت معها بعثة تلفزيونية لتصوير مراحل التهريب لتستفز السلطات الفرنسية(٥٢). وهو ما تجلى في الضجة التي أثارتها إسرائيل عشية إبرام صفقة طائرات ميراج مع ليبيا كما سبقت الإشارة إليه.

ثالثًا: دور اللوبي اليهودي في عرقلة زيارة الرئيس جورج بومبيدو للولايات المتحدة عام ١٩٧٠

ارتبطت الحملة الإسرائيلية على الحكومة الفرنسية بعد قرارها بيع طائرات ميراج إلى ليبيا، فقد اجتمعت الجالية اليهودية الأمريكية في واشنطن في ٢٦ جانفي ١٩٧٠، وأعلنت مناهضتها للسياسة العربية للرئيس جورج بومبيدو، وطالبت برفع الحظر الشامل ضد إسرائيل. وبدأ اللوبي اليهودي بتهيئة الرأي العام الأمريكي ضد فرنسا ورئيسها عشية زيارته إلى الولايات المتحدة. إلا أن الرئيس جورج بومبيدو حاول احتواء الحملة الإسرائيلية بالدفاع عن صفقة بيع الأسلحة لليبيا أمام وسائل الإعلام الأمريكية، قائلاً: "إذا لم تقدم فرنسا السلاح، فإن هناك دولا أخرى مستعدة لتقديمه". كما أبرز الأهمية الاستراتيجية لبترول ليبيا بالنسبة لفرنسا وأوروبا الغربية بالنظر إلى قرب مصادره من موانئ الاستهلاك على البحر الأبيض المتوسط، وبالنسبة للصراع العربي الإسرائيلي، أكد بومبيدو: "أن فرنسا ترفض الاعتراف بالاحتلال، وأن التسوية السلمية يجب أن تكون مقبولة من الأطراف المعنية"(٥٣).

ونصح وزير الخارجية ميشال جوبير ومستشارو الرئيس جورج بومبيدو بخطورة فشل الزيارة والخطر الممكن حصوله خلالها، وطلبوا منه بضرورة إلغائها، أو على الأقل اختصارها لأسباب أمنية، إلا أن الرئيس الفرنسي كان يعتقد أن هذه الزيارة ضرورية لتوطيد العلاقات الأمريكية-الفرنسية، وحتى لا يظهر أنه رضخ للتهديدات الإسرائيلية. ولم تنفع المحاولات الفرنسية للتخفيف من حدة الانتقادات الإسرائيلية في الولايات المتحدة، واستقبلت الجالية اليهودية الأمريكية الرئيس جورج بومبيدو في ٢٢ فيفري ١٩٧٠ بمظاهرة معادية(٥٤).

كما وقع مئة نائب أمريكي عريضة مناهضة لفرنسا. ورفض رئيس بلدية نيويورك ورئيس بلدية شيكاغو استقبال الرئيس جورج بومبيدو احتجاجا على الزيارة،

ونشرت مجلة نيويورك تايمز المقربة من الحزب الديمقراطي صفحة كاملة بالفرنسية في ٢٢ فيفري ١٩٧٠ تحت عنوان J'accuse «إني أتهم". وكان الغرض الصهيوني من ذلك العنوان التذكير بقضية محاكمة الضابط اليهودي دريفوس في فرنسا في أواخر القرن التاسع عشر، وهي إلصاق تهمة معاداة السامية من ذلك الوقت إلى يومنا هذا بكل سياسي أو كاتب في العالم وفي فرنسا على وجه التحديد ينتقد سياسية إسرائيل العدوانية في العالم العربي، وما جرى للجنرال ديغول بعد المؤتمر الصحفي في ٢٧ نوفمبر ١٩٦٧ حتى استقالته عام ١٩٦٩ خير دليل على ما نذهب إليه، وصفت فيه موقف الرئيس الفرنسي تجاه إسرائيل بالجريمة في حق الإنسانية، واتهمته باستغلال العصبية ضد إسرائيل لملء جيوب فرنسا، وكان هذا إعلان غير مباشر بمقاطعة المنتجات الفرنسية(٥٦).

في ٢٣ فيفري ١٩٧٠، عقد الرئيس جورج ومبيدو مؤتمرا صحفيا في نادي الصحافة الأمريكي، أكد فيه: "أن فرنسا لا تملك حلاً سحريًا لحل الصراع العربي الإسرائيلي"، وفي ٢٥ فيفري، عقد الكونغرس الأمريكي جلسة خاصة لاستقبال الرئيس جورج بومبيدو قاطعها عدد محدود من النواب والشيوخ تجاوبًا مع دعوة المنظمات اليهودية، إلا أن جورج بومبيدو ألقى كلمة تحدث فيها عن موقف بلاده من الصراع العربي الإسرائيلي، قائلا: "إن هدف فرنسا هو البحث عن سلام عادل ودائم"(٥٧).

وكانت أعنف المظاهرات العدوانية التي واجهت الرئيس الفرنسي والوفد المرافق هي التي حدثت في شيكاغو في ٢٧ فيفري ١٩٧٠ عند الفندق الذي كان من المقرر أن ينزل فيه، حيث تظاهر حوالي عشرة آلاف شخص كانوا يهتفون: "العار عليك يا بومبيدو كم من الليبيين ماتوا في سبيل فرنسا..بيتان وقال وبومبيدو خونة فرنسا والإنسانية"، وتهجم المحتجون على بومبيدو وعقيلته بعد أن نجحوا في اختراق نطاق الحراسة حوله، والوصول إليهم، وقذفوهم بالبيض الفاسد والطماطم وهم يصرخون بعبارات نابية، وأمسك البعض منهم بالسيدة بومبيدو. وبدا على الرئيس الفرنسي مرارة قوية نتيجة المظاهرات، وشاهد الفرنسيون على شاشات التلفزيون رئيسهم مع حرمه يحيط بهم المتظاهرون الساخطون من كل جانب(58). كتب وزير الخارجية ميشال جوبير في مذكراته عن الرئيس جورج بومبيدو أنه: "لم يره طيلة السنوات التي عمل معه متأثرا بسبب تهجم المتظاهرين على عقيلته"(٥٩).

في ٢٨ فيفري ١٩٧٠ طلب الرئيس جورج بومبيدو من وزير خارجيته ميشال جوبير تحضير عودة السيدة بومبيدو لباريس والتي أعلنت أنها: "لن تعود إلى بلد لم تراع فيه ضيافة زوجها". ووضف الرئيس جورج بومبيدو تلك المظاهرات بأنها: "وصمة عار على جبين الولايات المتحدة وتسيء إلى قضية المتظاهرين، ولكنها لا تسيء للصداقة الفرنسية الأمريكية". وحاول الرئيس جورج بومبيدو مغادرة الولايات المتحدة، وقطع زيارته الرسمية لها، إلا أن انتقال الرئيس ريتشارد نيكسون إلى نيويورك لمقابلته، وتقديم اعتذار رسمي له عما حدث، وحضوره الحفل الذي أقيم على شرف الرئيس الفرنسي ساعد على تلطيف الجو، إلا أن جورج بومبيدو ألغى الاجتماع الذي كان مقررا مع زعماء المنظمات اليهودية في نيويورك بسبب مقاطعة رئيس بلديتها، وحاكم الولاية اليهودي روكفلر عن حضور مأدبة العشاء التي أقيمت على شرفه. وأثار إلغاء الاجتماع الزعماء اليهود ووصفوه "بالفظاظة"، وأنه "ساءهم هذا التصرف غير الأخلاقي"(٦٠).

أما رئيس بلدية شيكاغو، فقد انتقد اعتذار نيكسون لبومبيدو بقوله: "لم يحدث أي شيء في شيكاغو خلال زيارة بومبيدو. وإن شعوري الخاص هو أنه يتوجب تقديم التهاني لأولئك الذين تظاهروا وللطريقة المنظمة التي مارسوا بها حقوقهم كمواطنين". وغادر الرئيس جورج بومبيدو الولايات المتحدة بسرية تامة، بعد أن أهين هو والوفد المرافق عدة مرات من طرف الجاليات اليهودية الأمريكية، ومما قاله عند مغادرته نيويورك: "لن يجعلوا مني معاديا للسامية". وعلل موقفه من عدم مقابلته لزعماء المنظمات اليهودية في الولايات المتحدة، قائلا: "هناك شيء غير مرض في مقابلة ممثلي جالية يبدون معتدلين ومتفهمين، حيث تكون على اتصال مباشر معهم، ومن ثم يسمحون بتنظيم مظاهرات غير لائقة"(٦١).

ولاحقت الانتقادات الإسرائيلية الرئيس جورج بومبيدو حتى بعد عودته إلى بلاده، عندما علقت غولدا مائير على تصريحاته بقولها: "إن بومبيدو يعرف دون شك تاريخ الشعب الفرنسي وتاريخ فرنسا. غير أنه ليس ملزما بمعرفة تاريخ الشعب اليهودي، وربما كان عليه بالتالي أن يمتنع عن ذكر ما يجب أن نكون عليه"[٦٢]. ونتيجة للضغوط الإسرائيلية في فرنسا، تراجع الرئيس جورج بومبيدو عن تصريحه السابق حول إسرائيل، ومن دلائل هذا التراجع ما جاء في رد الناطق الرسمي باسم الحكومة جان بيليار: "ما قصده الرئيس من تصريحاته في الولايات المتحدة من مطالبته لإسرائيل التخلي عن الطابع العرقي والديني لها هو التوضيح الذي أعطاه الحاخام كوهين بعد مقابلته لبومبيدو"[٦٣].

ولتطويق الأزمة بين فرنسا وإسرائيل، تحركت الحكومة الفرنسية في ثلاثة اتجاهات[64]:

الاتجاه الأول علاقات فرنسا مع الولايات المتحدة، حيث أعلن الرئيس جورج بومبيدو عبر التلفزيون الفرنسي في ١٣ مارس ١٩٧٠ بأن: "زيارته للولايات المتحدة سمحت له بأن يتفهم موقف نيكسون". الاتجاه الثاني الصراع العربي الإسرائيلي، حيث جددت الحكومة الفرنسية في ٩ مارس ١٩٧٠ دعوتها للمشاورات الرباعية تجاه أزمة الشرق الأوسط. والاتجاه الثالث حاولت فرنسا تسوية قضية الميراج مع إسرائيل بالمفاوضات. وتمت الإشارة إليه.

رد الفعل العربي

كان لهذه الأحداث الثلاث صدى في الإعلام العربي، وخاصة استمرار الرئيس جوج بومبيدو في تبني الإرث الديغولي لتحقيق أهداف سياسة فرنسية متبصرة تجاه الصراع العربي الإسرائيلي حتى وفاته سنة ١٩٧٤.

خَاتِمَةٌ

ما ميز الإرث الديغولي (١٩٥٨-١٩٦٩) أن انتخاب جورج بومبيدو الرئيس الثاني للجمهورية الخامسة، طرح تساؤلاً على الفاعلين السياسيين في فرنسا هل تتمكن الجمهورية الخامسة من الاستمرارية والصمود في وجه اللوبي اليهودي في فرنسا وإسرائيل المدعومين من طرف الولايات المتحدة وبريطانيا؟ والاستنتاج الذي توصلنا إليه في هذا المقال هو: أن خليفة ديغول الرئيس جورج بومبيدو عمل على محورين اثنين أسس لهما سلفه: أولهما: انتهاج سياسة فرنسية عربية تمثلت في تبادل الزيارات الدبلوماسية بين فرنسا وعدد من البلدان العربية (مصر، سوريا، الأردن، العراق، لبنان والجزائر...). وثانيهما: الإبقاء على الحظر الجزئي لبيع الأسلحة لإسرائيل، مما ترتب عنه المساس بكرامة فرنسا التي أهينت مرتين: الأولى بقرصنة الزوارق الحربية الخمسة من الأراضي الفرنسية عام ١٩٦٩. والثانية بالتهجم على الرئيس الفرنسي وحرمه في شيكاغو من طرف الجالية اليهودية الأمريكية عام ١٩٧٠.

مهما يكن من أمر، التزام الرئيس جورج بومبيدو بالإرث الديغولي تجاه الصراع العربي الإسرائيلية (١٩٦٩-١٩٧٣)، لا يسعنا إلا أن نلاحظ أن سياسة الحظر الجزئي أو الشامل لم تكن كافية لردع إسرائيل. وتعزى عدم الكفاية في ردع الاعتداءات الإسرائيلية في الأراضي العربية المحتلة منذ حرب جان ١٩٦٧، أن فرنسا لم تكن وحدها في الميدان.

كما أن الحظر الفرنسي لم يكن هو الجواب الصحيح والناجع للحد من عدوانية إسرائيل، فدون أن نحمل الرئيس السابق شارل ديغول النقائص الملقاة على اختلال التوازن بين أطراف الصراع العربي الإسرائيلي، فإن موقفه الوسطي كانت له امتدادات لخليفته الرئيس جورج بومبيدو، ولكن رغم ذلك كان ثمنه غاليا على الرئيس شارل ديغول الذي تنحى مكرها وبشجاعة من سدة الحكم، من جهة، ومن جهة ثانية، كان مصير الرئيس بومبيدو في مواجهة تداعيات الحملة اليهودية في فرنسا وفي الخارج.

الاحالات المرجعية:

(١) الاتحاد من أجل الدفاع عن الجمهورية (UDR)، تنظيم ديغولي مدعوم من طرف الجمهوريين المستقلين، والأحرار التقدميين بقيادة فاليري جيسكار ديستان، يحظى بالأغلبية المطلقة في البرلمان (٦٠% من مقاعد البرلمان) منذ الانتخابات التشريعية المسبقة عام ١٩٦٨، (حيث قام الرئيس شارل ديغول بحل البرلمان ردا على أزمة ماي ١٩٦٨ وموقف أحزاب اليسار فيها). للمزيد، يُنظر:

Jean-François Sirinelli, Dictionnaire historique de la vie française au XXe siècle, Ed PUF, Paris 1995, pp 1218.

(2) Colloque de l'Association Georges Pompidou, Georges Pompidou et l'Europe, tenu à Paris en novembre 1993.

(3) L'Aurore, 9 mai 1969.

(5) Serge Rials, Les idées politiques du président Georges Pompidou, PUF, Paris, 1977, p 42.

(6) Http : //www.conseil-constitutionnel.fr/décision/1969/699.htm

(٧) **الأهرام**، ٢٩ أفريل ١٩٦٩.

(٨) **الجمهورية**، ٢٩ أفريل ١٩٦٩.

(٩) **النهار**، ٣٠ أفريل ١٩٦٩.

(١٠) **الأخبار**، ٣٠ أفريل ١٩٦٩.

(١١) **مجلة آخر ساعة**، ٢٩ أفريل ١٩٦٩.

(١٢) **الصياد**، ٢٥ ماي ١٩٦٩.

(١٣) **مجلة المصور**، ١٦ جوان ١٩٦٩.

(14) Daniel Collard, La Politique méditerranéenne et proche orientale de Georges Pompidou, in Politique étrangère, n°3, Paris, 1978, p 284.

(١٥) **المهدي بن بركة** (١٩٢٣ -١٩٦٥)، معارض مغربي، يساري التوجه، كان يناضل من اجل عقد قمة التضامن بين شعوب القارات الثلاث أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية في هافانا عاصمة كوبا في أواخر أكتوبر ١٩٦٥، إلا أن تم اختطافه من باريس في ٢٩ أكتوبر ١٩٦٥، وقد أدى تورط بعض المسئولين المغاربة، واتهام ديغول صراحة للمغرب إلى قطع العلاقات بين فرنسا والمغرب. للمزيد يُنظر: https://www.marefa.org

(16) Joseph Limagne, France, Algérie : La fin des relations privilégiées, Revue française d'études politiques africaines, n°69, Paris, mai 1971, p 15.

(17) François Charbonnier, « Les Intérêts français dans les pays arabes », in La vie française, Paris, 16 janvier 1970.

(18) La Politique étrangère de la France, 2eme semestre 1969, Georges Pompidou, conférence de presse, Paris, 10 juillet 1969, Annexe n° 12, pp 39-40.

(١٩) موسى شحادة، "**علاقات إسرائيل مع دول العالم ١٩٦٧-١٩٧٠**"، سلسلة كتب فلسطينية، مركز الدراسات الفلسطينية، عدد ٣٣، بيروت، ماي ١٩٧١، ص ١٥٧.

(٢٠) **أندري بيتانكور** (١٩١٩-٢٠٠٧)، رجل دولة وصحافي، ديغولي التوجه، كان عضوا في حكومات روني كوتي وديغول وجورج بومبيدو. للمزيد يُنظر: Jean-François Sirinelli, Op-cit, p 136.

(٢١) **جمال عبد الناصر** (١٩١٨-١٩٧٠)، هو أحد الضباط الأحرار الذين قاموا بثورة ٢٣ يوليو/ جويلية ١٩٥٢ التي أطاحت بالملكية في مصر، نادى بالقومية العربية باسم الناصرية، وعلى الصعيد الخارجي، شاركت مصر في مؤتمر باندونغ عان ١٩٥٥ الذي أوصى بدعم الحركات التحررية في إفريقيا وآسيا والتضامن الأفروآسيوي، كما واجهت مصر العدوان الثلاثي عام ١٩٥٦ كرد فعل من القوى الغربية على قرار تأميم قناة السويس، استفاد الرئيس جمال عبد الناصر من ساسة الرئيس شارل ديغول المتوازنة تجاه الصراع العربي الإسرائيلي، وخاصة ضبط النفس وعدم البدء بالحرب، ولكن الكيان الإسرائيلي الذي استفاد من التسليح الفرنسي طائرات ميراج الهجومية، لم يلتزم بطلب ديغول، وشن حربا خاطفة على مصر في ٥ جوان ١٩٦٧ ودول الطوق العربي، والتي أسفرت عن احتلال كامل فلسطين وسيناء والجولان. وخاضت مصر في عهد جمال عبد الناصر حرب الاستنزاف (١٩٦٧-١٩٧٠). للمزيد يُنظر: الجزيرة نت:
https://www.aljazeera.net/encyclopedia/2014/12/2
تمت الزيارة يوم ١٩ جويلية ٢٠٢٣ على الساعة ٩,٦٥. صباحًا.

(٢٢) الأهرام، ٦ ديسمبر ١٩٦٩.

(23) La Politique étrangère de la France, Paris, 1er semestre 1970, p 65.

(24) La Politique étrangère de la France, Paris, 2eme semestre 1970, pp 210- 211.

(25) Le Monde, 16 février 1971.

(26) Le Monde, 18 février 1971.

(27 Entretien Maurice Schuman- Ambassadeur américain au Quai d'Orsay, Paris, 10 janvier 1970.

(28) Le Monde, 11-12 janvier 1970.

(29) Justin Lecarpentier, Georges Pompidou, Pour rétablir une vérité, éd Plon, Paris, 1982, p 188.

(30) Gabriel Bergougnoux, « Pompidou n'ose pas avouer sa politique », in, Témoignage Chrétien, Paris, 21 janvier 1970.

(31) Daniel Collard, op-cit, p 278.

(32) Le Monde, 13 janvier 1970.

(33) Le Monde, 21 février 1970.

(34) Paris-Match, « Les vedettes de Cherbourg », n°1079, Paris, 10 janvier 1970.

(٣٥) علما بأنها توقعت أن يبادر الرئيس الجديد إلى رفع الحظر الجزئي والحظر الشامل، وخاصة على طائرات الميراج، وكان بجورج ومبيدو رئيسًا للحكومة عندما فرض ديغول الحظر الجزئي عام ١٩٦٧. وعلى الرغم من فرض الحظر، إلا أن إسرائيل كانت تستلم الأسلحة المختلفة خلال سنوات الحظر، وهو ما يمكن تفسيره بقوة النفوذ اليهودي في دواليب الحكومة الفرنسية. وهذا ما أعلنه وزير الدفاع ميشال دوبري أمام لجنة الدفاع البرلمانية بأن إرسال الأسلحة لإسرائيل لم يتوقف بشكل كامل. للمزيد يُنظر:

Frédéric Patard, L'aventure Amiot-CMN, (des hommes, le ciel et la mer), éditions des Champs, Paris, 1998, p 178.

(٣٦) موسى شحادة، مرجع سابق، ص ١٦٤.

(37) Le Monde, 27 décembre 1969.

(38) Frédéric Patard, Op.cit, p 178.

(39) Jean-René Fenwick, Les vedettes de Cherbourg (une action du S.R israélien en France), Elsevier-Sequoia, Paris,1976, p 152.

(40) Historia, «Services secrets: les vedettes de Cherbourg», n° 289, Paris, décembre 1970, p 69.

(41) Historama, «Les dessous de l'affaire des vedettes de Cherbourg », n° 241, Paris 1971, p 27.

(42) Justin Lecarpentier, Rapt à Cherbourg (L'affaire des vedettes israéliennes), éd L'Ancre de Marine, Paris, 2009, p 345.

(43) Jean-Yves Brouard (de), « La fuite des vedettes de Cherbourg», Le Matin, Paris, 28 décembre 1984, p 345.

(44) Historia, «L'affaire des vedettes de Cherbourg», n° 475, Paris, 1986, p 82.

(45) Pierre Razoux, «L'affaire des vedettes de Cherbourg : pourquoi Paris à laisser faire ?», in Historia, n° 647, Paris, novembre 2000, p 345.

(46) Claude Bourdet, La Politique arabe de la France à 'heure de la vérité, in Témoignage Chrétien, Paris, 15 janvier 1970, p 283.

(47) ibidem.

(48) Le Monde, 14 janvier 1969.

(49) Le Monde, 30 janvier 1969.

(50) La Politique étrangère de la France, 2eme semestre 1969, Paris, p165.

(51) Philippe Saint- Robert (de), Le jeu de la France en Méditerranée, éd, Paris 1970, pp 196-197.

(52) Jacques Bruneau, «Il y a dix ans les vedettes de Cherbourg», in Le Monde, Paris, 23-24 décembre 1979, p 75.

(53 26 janvier 1970, déclaration du président Georges Pompidou à la TV américaine, N.D, n° 3623-25, Paris, p 22.

(54) **ميشيل جوبير** (١٩٢١-٢٠٠٢)، ديغولي مستقل، عمل مساعدا لعدة وزراء من بينهم بيير منداس فرانس، وخلال فترة رئاسته للحكومة ١٩٦٨-١٩٦٩ كان أبرز نشاط سياسي له، وقد بلغ من ثقة بومبيدو له أن عينه عندما أصبح رئيسا للجمهورية الأمين العام للرئاسة ١٩٦٩-١٩٧٣، وبعد وفاة بومبيدو المفاجئة عام ١٩٧٤ اختلف جوبير مع جاك شيراك حول الانتخابات الرئاسية فرفض تأييد جيسكار. تميزت سياسة جوبير في وزارة الخارجية بالصمود في وجه اللوبي الصهيوني في فرنسا، وتأييد الحق العربي في فلسطين وإتباع سياسة معادية للولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي، وقد أسس عام ١٩٧٤ حركة الديمقراطيين التي ضمت العديد من مؤيدي السياسة الديغولية، كما جسدها بومبيدو والتي تتخذ مواقف إيجابية من الصراع العربي-الإسرائيلي، إلا أنها لا تشكل قوة انتخابية كبيرة في فرنسا. للمزيد يُنظر:

Mary Kathleen Weed, L'Image politique d'un homme secret, Michel Joubert et la diplomatie française, Sorlot-Lanore, Paris, 1988, p 74.

(55) Michel Jobert, L'autre regard, éd Grasset, Paris, 1976, p133.

(56) Hoffman Stanley," Les Etats-Unis et le conflit israélo-arabe: Différences asymétries 1967-1971", in Politique étrangère, vol 36, n° 5-6 Paris, 1971, p 45.

(57) La Politique étrangère de la France, 1e semestre 1970, Paris, p 58.

(58) Le Monde, 28 février 1970.

(59) Michel Jobert, Mémoire d'avenir, op-cit, p 174. Voir aussi : Le Monde, 28 février 1970.

(60) Daumas Philippe, « La politique française au Proche-Orient et l'opinion publique », in Etudes Gaulliennes, n° 1920, Paris, juillet-décembre 1970, p 153.

(61) Roussel Eric, Georges Pompidou 1911-1974, Nouv. éd, Paris, 1994, p 346.

(62) La Politique étrangère de la France, Paris, 1er semestre 1970, p 89.

(63) Serge Rials, Op-cit, p 235. Voir aussi : Le Monde, 6 mars 1970.

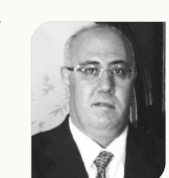
(64) La Politique étrangère de la France, Op-cit, pp 101-102.

دراسات

ISSN: 2090 – 0449 Online
ARCIF Arab Citation and Impact Factor, [Q3].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.43].

دور الترجمة في التعريف بالإسلام في الولايات المتحدة الأمريكية

مقاربة تاريخية



أ.د. زكريا صادق الرفاعي
أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر
كلية التربية – جامعة المنصورة
المنصورة – جمهورية مصر العربية

مُلَخّصْ

تسعى هذه الدراسة لرصد صفحة مهمة من تاريخ المثاقفة من خلال إبراز دور الترجمة في التعريف بالإسلام في الولايات المتحدة الأمريكية منذ نشأتها، ففي وقت مبكر انهالت عليها العديد من الكتابات المترجمة عن لغات مختلفة حول الإسلام وجاءت من أوربا بصفة عامة وبريطانيا على نحو خاص، وأعيد طباعتها مرارًا في مناسبات مختلفة وتركت أثرًا باقيًا على المؤسسات والمجتمع الأمريكي. تم تقسيم الدراسة إلى عدة محاور، تعلق أولها برصد التواصل الحضاري بين الشرق والغرب في مطلع العصور الحديثة، وعالج المحور الثاني الترجمة في ظل الهجرة إلى العالم الجديد، بينما اهتم المحور الأخير بحصاد حركة الترجمة في التعريف بتراث الإسلام، وصدى ذلك على الظروف السياسية والاجتماعية والصفوة السياسة وكبار الكتاب والمثقفين، وحركة الترجمة النشطة في الولايات المتحدة طوال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وقد اعتمدت الدراسة على المنهج التاريخي في الرصد والتحليل، فضلاً عن الاعتماد على المصادر التاريخية الرئيسة المتعلقة بفترة الدراسة. وقد توصلت الدراسة إلى أن الترجمة كانت هي حجر الزاوية التي اعتمدت عليها حركة المثاقفة بين الشرق والغرب، وجسدت أعمال وتراث مدرسة طليطلة وصقلية موجات هذا التواصل الحضاري المتعاقبة، ولدوافع دينية في البداية ثم دوافع سياسية واقتصادية، بدأت مسيرة الدراسات الإسلامية والعربية في أوربا وطبعت الكثير من عيون التراث الإسلامي، وانتقلت تلك التقاليد الثقافية في جملتها وفي مقدمتها الدراسات المترجمة من لغات عديدة إلى مستعمرات العالم الجديد.

بيانات الدراسة:

تاريخ استلام البحث:	٠٧	أبريل	٢٠٢٣
تاريخ قبـول النشـر:	١٦	مايو	٢٠٢٣

كلمات مفتاحية:
الإسلام؛ الترجمة؛ المثاقفة؛ الولايات المتحدة الأمريكية؛ التاريخ الحضاري

معرِّف الوثيقة الرقمي: 10.21608/KAN.2023.333276

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:
زكريا صادق الرفاعي. "دور الترجمة في التعريف بالإسلام في الولايات المتحدة الأمريكية: مقاربة تاريخية".- دورية كان التاريخية.- السنة السادسة عشرة- العدد الستون؛ يونيو ٢٠٢٣. ص ٢١٥ – ٢٢٦.

Corresponding author: zbasel@mans.edu.eg

Twitter: http://twitter.com/kanhistorique
Facebook Page: https://www.facebook.com/historicalkan
Facebook Group: https://www.facebook.com/groups/kanhistorique
Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com
Egyptian Knowledge Bank: https://kan.journals.ekb.eg

مُقدِّمَة

يكاد يتفق الجميع على أن الترجمة ظاهرة قديمة قدم الإنسان نفسه، وكانت على مر العصور من أهم أدوات تواصل الحضارات (المثاقفة) Acculturation [١] بين مختلف الأمم والشعوب، والترجمة في اللغة هي "نقل الألفاظ والمعاني والأساليب من لغة لأخرى"[٢]، والترجمة اصطلاحا تعنى التفسير والشرح، ولم تبدأ دراسة الترجمة بوصفها مبحثا أكاديميًا إلا في النصف الثاني من القرن العشرين، ويعود الفضل في تدشين ما سمى بدراسات الترجمة Translation Studies، إلى الباحث الأمريكي جميس هومز في تدشين ما سمى بدراسات الترجمة[٣] وأحيانًا يطلق عليها " علم الترجمة " و"فقه الترجمة "، ومن ثم فلم تعد الترجمة ترفا فكريا يقوم البعض في نطاق العلم والأدب وحسب، وإنما أضحت دون تجاوز ضرورة حتمية لكل جوانب الحياة.[٤]

وبطبيعة الحال فإن الترجمة على تنوع حقولها المعرفية، هي إحدى الآليات الرئيسة التي اعتمدت عليها كثير من الدول النامية لفتح آفاق جديدة أمامها، وتجسير الهوة بينها وبين العالم المتقدم، وصارت الترجمة مؤشرًا يعتد به في تقدم الأمم والشعوب، وكانت مسيرة الحضارة الإسلامية في تاريخها الطويل صعودًا وهبوطًا مقرونة دوما بحركة الترجمة، فوصلت إلى أوج ازدهارها في العصر العباسي، ثم انحسرت في العصور التالية، ولم تعد مجددا إلا مع بواكير النهضة العربية الحديثة في القرن التاسع عشر[٥].

أهداف الدراسة

تسعى هذه الدراسة لرصد صفحة مهمة من تاريخ المثاقفة من خلال إبراز دور الترجمة في التعريف بالإسلام في الولايات المتحدة الأمريكية منذ نشأتها، ففي وقت مبكر انهالت عليها العديد من الكتابات المترجمة عن لغات مختلفة حول الإسلام وجاءت من أوربا بصفة عامة وبريطانيا على نحو خاص، وأعيدت طباعتها مرارًا في مناسبات مختلفة وتركت أثرًا باقيًا على المؤسسات والمجتمع الأمريكي.

عناصر الدراسة

تم تقسيم الدراسة إلى عدة محاور، تعلق أولها برصد التواصل الحضاري بين الشرق والغرب في مطلع العصور الحديثة، وعالج المحور الثاني الترجمة في ظل الهجرة إلى العالم الجديد، بينما اهتم المحور الأخير بحصاد حركة الترجمة في التعريف بتراث الإسلام، وصدى ذلك على الظروف السياسية والاجتماعية والصفوة السياسة وكبار الكتاب والمثقفين، وحركة الترجمة النشطة في الولايات المتحدة طوال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وقد اعتمدت الدراسة على المنهج التاريخي في الرصد والتحليل، فضلاً عن الاعتماد على المصادر التاريخية الرئيسة المتعلقة بفترة الدراسة.

أولاً: التواصل الحضاري في مطلع العصر الحديث

كان التواصل الحضاري بين أوربا والمسلمين في العصور الوسطى واقعا تاريخيا ملموسا عن طريق التجارة التي تزايدت ونمت قبل الحروب الصليبية، حتى وصلت إلى مشارف بريطانيا وفنلندا والدنمارك، وكان الطريق التجاري البرى يمر بالقرب من بحر قزوين ونهر الفولجا، بينما امتد الطريق البحري ليصل إلى الموانئ الإيطالية مثل جنوة والبندقية، كما كان التوجه للحج إلى بيت المقدس من بين طرق التواصل المؤثرة بين الشرق والغرب، ولم تكن العلاقات طوال الحروب الصليبية قاصرة على الجوانب العسكرية فحسب، بل امتدت بطبيعة الحال إلى مختلف الجوانب الاقتصادية والاجتماعية [٦].

وكانت كل من إسبانيا ثم صقلية بحكم التواجد الإسلامي الطويل بهما، من مراكز التواصل الكبرى مع المدنية الإسلامية، وفي القلب منها الدراسات الإسلامية والعربية، فنشطت حركة الترجمة خاصة مساهمات مدرسة طليطلة (توليدو) المشهورة والتي ترجمت الكثير من نصوص العصور الوسطى بفضل تشجيع عديد الباحثين ودعمهم، ونشأ تاريخيا ما عرف بالمترجمين [٧]، حيث أنجز روبرت أوف كيتون Robert of Ketton أول ترجمة لمعاني القرآن الكريم (أجمع العلماء على استحالة ترجمة كتاب الله الكريم ببلاغته، ومن ثم فالترجمة له هي للمعاني فحسب) [٨] من العربية إلى اللاتينية في عام ١١٤٢م بإشراف بطرس (المبجل) Peter The Venerable رئيس دير كلوني، ولم ينصرم القرن الثاني عشر قبل أن يظهر للوجود أول قاموس لاتيني عربي[٩]، كما ترجمت في تلك الفترة أيضًا كتابات الخوارزمي وأعماله [١٠]، والرازي خاصةً كتابه المعروف "بالحاوى "، كما ترجم كتاب " القانون

في الطب " لابن سينا بصورة متواترة حتى بلغت طبعاته في القرن السادس عشر نحو عشرين طبعه [١١]، وترجمت كتب إقليدس وبطليموس وجالينوس وهيوقراطيس مصحوبة بالتفسيرات التي وضعها لها العلماء العرب من العربية إلى اللاتينية ونشرت في مختلف أرجاء أوربا [١٢].

كانت تلك هي الظروف التي نشأ فيها ألفونسو العاشر (١٢٢١م-١٢٨٤م) الملقب "بالحكيم" فرغم خصومته السياسية مع المسلمين، كان منفتحًا على الثقافة الأندلسية، فجمع في بلاطه بين علماء المسلمين والنصارى واليهود، وشجع الترجمة عن العربية وأسس في إشبيلية معهدًا لاتينيًا عربيًا عمل فيه الجميع جنبًا إلى جنب، فكان تجسيدًا حيًا لفكرة المثاقفة داخل الأندلس وخارجها [١٣].

ومن الأهمية بمكان التذكير بأن موقف الغرب المسيحي خلال العصور الوسطى قد غلب عليه سمة الدفع والمشاحنة تجاه الإسلام في المقام الأول [١٤]، وقد لفت عبد الرحمن بدوى النظر إلى المعدل الرهيب على حد وصفه للأكاذيب التي ساقها الكتاب البيزنطيون والأوربيون حول سيرة الرسول (ﷺ) منذ اثنا عشر قرنًا، وكانت مصادرهم بعيدة عن المصادر الإسلامية الصحيحة، وأسيرة لما رددته الروايات المسيحية المبكرة التي اعتبرت الإسلام مجرد هرطقة [١٥]، وسعت جاهدة للنيل والطعن فيه، وقد رسخ ذلك في الأذهان صورة مشوهة وغير صحيحة عن الإسلام استمرت لقرون طويلة وامتدت من إنجلترا إلى نيو إنجلند في العالم الجديد [١٦].

ونظرًا لسياسات التطهير الديني والعرقي ضد المسلمين واليهود في إسبانيا، أضحت صقلية هي موئل الدراسات العربية، وعادة ما قسم المؤرخون دور مدرسة صقلية في الترجمة إلى مرحلتين، الأولى خلال حكم "روجر الثاني " (١١٤٠م- ١١٥٤م)، والثانية في ظل حكم ابنه "وليم الأول " (١١٥٤م-١١٦٦م) وفي صقلية تمت أول ترجمة لاتينية للمجسطى [١٧]، ولعل ما ميز حركة الإحياء والنهضة في إيطاليا بصفة عامة هو طباعة كثير من النصوص العربية بعد أن استطاع بجنانو (أحد مواطني فلورنسا) من طباعة الحرف العربي في عام ١٥٣٨م، وكان "حسن بن محمد أحمد الوزان" الذى عرف لاحقا بليون الإفريقي [١٨]، وهو أول من أدخل النصوص العربية في مكتبة الفاتيكان، كما وضع كتابا عن قواعد اللغة العربية، فضلا عن كتابه الأشهر " وصف أفريقيا" والذى ترجم إلى العديد من اللغات ومنها الإنجليزية في عام ١٦٠٠م، وصار مصدرًا مهمًا ومتواترًا عن الإسلام في أوربا [١٩].

وكانت أول ترجمة لمعاني القرآن الكريم بالإنجليزية قد قام بها ألكسندر رس (١٥٩٢-١٦٥٤م) في عام ١٦٤٩م، ولم تكن مباشرة عن العربية بل كانت مأخوذة عن نسخة فرنسية (قام بها أندريه دى رير قنصل فرنسا في مصر) [٢٠] وكانت بعنوان " قرآن محمد" وظلت تلك الترجمة سائدة لأكثر من ثمانين عاما، و قد عكست إلى حد كبير مدى اهتمام بريطانيا بالإسلام خلال القرن السابع عشر [٢١]، وعندما طبع رس ترجمته ألحق بها فصلين هاجم فيهما بشدة موقف السلطات الحاكمة في بريطانيا لتقديمه للمحاكمة ومصادرة ترجمته وأوراقه، وكتب بصيغة واضحة أن " المسيحيين لو قرأوا باهتمام وتدقيق قوانين المحمديين وتواريخهم لخجلوا، إذ يرون مدى حماستهم لأفعال العبادة والتقوى و البر...فبينما يمارس المسلمون التقوى يبتعد الثوريون الإنجليز عنها بانحرافهم عن الكنيسة الوطنية. وبينما يعتنى المسلمون بفقرائهم تجد الفقر متفشيا في إنجلترا وويلز "، ورغم ما أبداه المترجم من تعصب في كثير من الأحيان، إلا أنه قد أظهر بوضوح الوجه الحضاري للإسلام والمسلمين، وطبعت ترجمته مرتين فيما بعد مما يعنى ذيوعها وانتشارها [٢٢].

والشاهد أن النصف الأخير من القرن السادس عشر قد شهد في بريطانيا زخمًا ونشاطًا متزايدًا لحركة الترجمة والنشر عن الإسلام واللغة العربية وتأسست كراسي الأستاذية لتدريس العربية في أكسفورد وكمبردج في ثلاثينيات القرن السابع عشر، وقد لاحظ البعض أنه منذ حصار العثمانيين لمدينة فيينا في عام ١٦٨٣م، زاد الاهتمام بترجمة معانى القرآن الكريم بعد أن كانت قاصرة على العلوم والفلسفة [٢٣]، كما نوه الكثيرون من الكتاب في إنجلترا وإسكتلندا إلى أهمية دراسة العربية كمدخل لدراسة اللغات السامية الأخرى مثل العبرية والآرامية وفهمها للوقوف على تراث العهد القديم، فضلاً عن أهميتها للسياسي والتاجر والرحالة والباحث، فقام المستعرب "وليم بدول" William Bedweel (١٥٦٢-١٦٣٢م) بإصدار أول كتاب نشر في إنجلترا بالعربية وتكون من قائمة بسور القرآن وأسماه " فهرس سور قرآن الأتراك كما هى مسماه بالعربية "، وقام إدوارد بوكوك Edward Pococke (١٦٠٤-١٦٩٢م) أستاذ العربية بأكسفورد

بترجمة سيرة للنبي معتمداً على أعمال ابن العبري، وكانت أول ترجمة ودراسة تقدم عن مصدر باللغة العربية، ثم صدرت أول ترجمة لمعاني القرآن الكريم مباشرة من العربية للإنجليزية بواسطة جورج سال (١٦٩٦-١٧٣٦م) في عام ١٧٣٤م وكان لها صدى كبير، كما نشر سيمون أوكلى Simone Okely (١٦٧٨-١٧٢٠م) تاريخ المسلمين History of Saracens في نفس القرن (كان يطلق على المسلمين السراسنة – الهاجريون – المورو)[٢٤]، وحتى ذلك الحين لم يتوافر لمكتبة جامعة كمبردج نسخة من القرآن الكريم فتبرع وليم بدول بنسخته لها في عام ١٦٣١م [٢٥].

وقد لوحظ أنه كلما زادت وتيرة التوتر والخلافات بين الاتجاهات والمذاهب الدينية المتباينة في إنجلترا في القرن السابع عشر، زاد اللجوء في الوقت ذاته للنصوص الإسلامية وكثر الاستشهاد بالقرآن والمحمديين والترك، بل صار نموذج الدولة في الإسلام يحتذى به في الدعوة إلى الوحدة السياسية بين الفرقاء داخل بريطانيا [٢٦]، وتجدر الإشارة إلى أنه في أعقاب حركة الإصلاح الديني وانتهاء حرب الثلاثين عاما (١٦١٨-١٦٤٨م) واجه البروتستانت خطرا مزدوجا متمثلا من وجهة نظرهم في الكاثوليكية من جهة وقوة الدولة العثمانية من جهة أخرى، وقد أفضى ذلك بدوره إلى شيوع ما عرف بالكتابات الأخروية وقرب العودة الثانية للمسيح على نطاق واسع، بل عدوا ذلك تجسيدا لإرادة الله في حركة التاريخ، ومن مأثورات مارتن لوثر قوله آنذاك " إن مملكة المسيح الأخروية ستسود بعد القضاء على الأعداء الكاثوليك والمحمديين" [٢٧]، وفي تقدير البعض أن حركة الإصلاح الديني لم تنشأ عن بواعث عقلية بقدر ما اعتمدت على منطق ديني مشبع بالعواطف والحماسة الدينية، كما أنها لم تدعو إلى الحرية الفكرية كما هو شائع وإنما وجهت جل انتقاداتها إلى سلوك رجال الإكليروس في المقام الأول، بل إن البلاد التي شهدت حركات الإصلاح الديني توارثت فيها الملوك نفوذ الكنيسة والبابوات وسلطانهم، وجمعوا بذلك بين السلطتين الزمنية والروحية معا مثل حكومة "جون كلفن" (١٥٠٩- ١٥٦٤م) في سويسرا[٢٨].

ثانيًا: الإسلام والترجمة في العالم الجديد

كان العامل الديني إلى جانب الدافع الاقتصادي من بين العوامل التي أدت إلى الهجرة للعالم الجديد، ففي الوقت الذى ارتفعت فيه الحماسة الدينية في إنجلترا خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، دعت جماعة البيورتان إلى إصلاح المذهب الديني الرسمي من الداخل، واستكمال المذهب البروتستانتي في الكنيسة الوطنية، وتبسيط طقوس الصلاة والعبادة، وشكلت دعوة البيورتان الإصلاحية مع الوقت تهديدا للنظام السياسي القائم، ونظرا لعدم الاستجابة لهم ارتحلت جماعات صغيرة منهم إلى مدينة ليدن بهولندا لممارسة طقوسها الدينية بحرية، ولاحقا قرر أولئك الذين أطلق عليهم لقب " الحجاج" التوجه إلى العالم الجديد مؤسسين بذلك مستعمرة بليموث في عام ١٦٢٠م.

وعقب تولى شارل الأول (١٦٠٠-١٦٤٩م) العرش في عام ١٦٢٥م ومع اشتداد وطأة اضطهاد البيورتان، ارتحلت إلى العالم الجديد موجات أخرى، وعلى العكس من الموجة الأولى ضمت الثانية الكثيرين من ذوى النفوذ والثراء، وأسسوا مستعمرتهم على خليج مساتشوستس، ولم تنصرم أربعينيات القرن السابع عشر إلا وكان للبيورتان ست مستعمرات خاصة بهم في العالم الجديد، وكان لسياسة الاضطهاد التي اتبعها صغار الأمراء في الإمارات الألمانية أثرا مماثلا، فنشطت الهجرة منذ أواخر القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر [٢٩]، كما كانت مستوطنة سانت أوغسطين في فلوريدا هي أول مستوطنة أقامها الإسبان الكاثوليك في العالم الجديد في عام ١٥١٣ م، وكانت سابقة على المستوطنات البريطانية البروتسنتاتية، وتباعا ظهرت المؤسسات الثقافية مثل هارفارد في مساشتوستس في عام ١٦٣٦م، وفي نهاية القرن أسست كلية وليام ومارى في فريجينيا، وبعدها بسنوات قليلة جامعة ييل.[٣٠]

ومن الأهمية بمكان التذكير في هذا الصدد بالحضور الديني الجارف للمستوطنين الأوائل، وكان الاعتقاد السائد بين طوائف البروتسانت لا سيما جماعات البيورتان أن الله قد أوكل لهم مهمة خاصة ودورا بارزا في التاريخ، كما نادوا بالتطبيق الحرفي للكتاب المقدس وما ورد في العهد القديم، وقد نجح الجيل الثاني من البيورتان في فرض تقاليدهم وثقافتهم التي صارت لها الهيمنة على التراث القومي الأمريكي برمته، باعتبارهم قد جاؤوا إلي أمريكا لإقامة مملكة الرب على الأرض " [٣١]، ومن ثم فإنه من الصحيح القول بأن الدين والمجتمع قد ولدا معا في الولايات المتحدة في وقت واحد [٣٢]، ومن جهة أخرى فإن

العديد من المستوطنين كانوا من الرواد في الدراسات التوراتية، وبزغ نشاط الجمعيات الدينية في جنبات البلاد، وهى التي أسفرت لاحقا عن تنامى ما يعرف "الصهيونية المسيحية Christian Zionism. (٣٣)

ولم يكن العالم الجديد قاصرا على القادمين من أوربا وحدهم، بل وصل إليه كثير من المسلمين من إسبانيا وغرب أفريقيا مبكرا، ففي القرن الثاني عشر أشار الجغرافي العربي الشريف الإدريسي (١٠٩٧-١١٥٥م) إلى قيام مجموعة من البحارة بالإبحار من شمال أفريقيا إلى المحيط الأطلنطي، ومن المحتمل أن يكون هؤلاء قد وصلوا إلى جزر البهاما وجزر الأنتيل الصغرى، واللافت للانتباه هو شيوع اللغة العربية آنذاك في تلك الجزر بما يوحى بتكرار زيارات التجار والمغامرين العرب لها. (٣٤)

وشهدت تلك الفترة تجربة نقل العبيد عبر الأطلنطي للعمل في المستعمرات الجديدة خاصة مزارع السكر والتبغ والقطن (٣٥)، وكان من بينهم بعض من ذوي الأصول الإسلامية خاصة القادمين من غرب أفريقيا، وليس هناك تقدير دقيق يمكن أن يعتد به في هذا الصدد وفي نظر البعض فإن عددهم ربما وصل إلى عدة آلاف (٣٦)، كما أن ساحل الذهب المعروف حاليا بغانا كان موضع ارتياد التجار الأوربيين منذ القرن الخامس عشر، وصار في مطلع القرن السابع عشر بوابة كبيرة لتجارة الرقيق، ونقل العديد من العبيد المسلمين المنتمين لقبائل الهوسا إلى البرازيل (٣٧).

وقد كشف النقاب مؤخراً عن كنز من العملات الذهبية تم العثور عليها في الشواطئ الجنوبية للبحر الكاريبي على شواطئ فنزويلا، عزاها المؤرخون للمستكشفين المسلمين عبر الأطلنطي (كانت العملات رومانية ترجع إلى القرن الرابع الميلادي، وبعضها كانت عملات عربية تعود إلى القرن الثامن الميلادي)، وأشار البعض إلى أن كولمبس قد اصطحب معه بعض المسلمين في رحلته (٣٨)، وقد برهنت الدراسات التي قام بها البعض مثل إيفان فام سرتيما Ivan Vam Sertima وأيضًا ألكسندر فون Alexander Von بشكل مباشر وغير مباشر على حقيقة الوجود الإسلامي المبكر بالأمريكيتين، كما استعان المستكشفين الأوائل بخرائط جغرافية لعلماء مسلمين (٣٩).

ورأى البعض أن وجود المسلمين في العالم الجديد كان سابقا على وجود المستعمرات البريطانية، فمستعمرة فلوريدا التي ظلت تحت السيادة الإسبانية خلال الفترة الممتدة من عام ١٥٦٣م الى ١٧٦٣م كان بها أغلبية كبيرة من الرقيق الأسود من بينهم مسلمون، وكان الحال نفسه في مستعمرة لويزيانا الفرنسية. (٤٠)

ثالثًا: ترجمة ذكريات الأسر وتجاربه

منذ أواخر القرن السابع عشر، افتتن سكان المستعمرات البريطانية في العالم الجديد بالقصص الرائجة عن ما سمى "بقراصنة البربر"، المتمثلة في تجربة الأسر والاحتجاز للعديد من التجار والبحارة الأوربيين والأمريكيين من قبل القراصنة في شواطئ شمال أفريقيا(٤١)، وتفاقم أثر تلك الظاهرة على نحو خاص في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر(٤٢)، فضلاً عن تداعياتها العسكرية التي عرفت في الأدبيات الأمريكية باسم "حرب البرابرة"(٤٣)، فإن اليوميات التي نشرها بعض الأسرى عقب عودتهم عن تجربتهم ومعاناتهم تركت بالغ الأثر على الرأي العام تجاه الإسلام والمسلمين(٤٤).

وقد راجت في البداية النصوص المبكرة التي كتبها الإسبان والفرنسيون والإيطاليون وتمت ترجمتها، كما ظهرت أعمال أخرى مثل رواية جون فوكس، وإدوراد واب ووليام أوكلاى وتوماس سميث، وبعضها طبع أكثر من أربع طبعات مما أوضح مدى تتوق الرأي العام للقراءة حول الإسلام، فضلاً عما تمت ترجمته من لغات أخرى إلى الإنجليزية، وتجدر الإشارة في هذا المقام إلى أن نظرة العنف التي صارت لصيقة بالإسلام انصرفت على نحو خاص إلى منطقة غرب البحر المتوسط نظرا لتواصل أعمال القرصنة، وإن كانت تلك النظرة أقل حدة بالطبع تجاه بقاع أخرى مثل تركيا وفارس والهند فكان بوسع الأجانب التنقل والعمل بأمان(٤٥).

وكانت من أوائل اليوميات التي نشرت في بريطانيا عن تجربة الأسر تلك التي أصدرها ريتشارد هاكلوت "Richard Hakluyt" عام ١٥٨٩ وقد أشار في يومياته إلى أن تجربة الأسر قد تكون مفيدة في تقديم معلومات ذات طبيعة استخبارية عن العالم الإسلامي حيث لا تزال هناك جوانب كثيرة مجهولة عنه(٤٦)، كما أن وليم أوكلى "William Okeley" قد أرسى نموذجًا ظل له صداه عن الأسرى الذين تم احتجازهم عندما نشر يومياته في عام ١٦٧٥م(٤٧).

وعادة ما كان ينظر سكان المستعمرات بهلع ورعب لتجربة الأسر التي مر بها بعض المواطنين من قبل "ما أسماه البعض "بالوحوش الأفريقية" و "المحمدين الترك والمغاربة "و" الشياطين الأشرار"(٤٨)، ومن الأهمية بمكان الإشارة إلى وجود نموذج آخر مغاير لتجربة الأسر وان كان فيما يبدو محدودا وأقل ذيوعا بين أوساط الرأي العام، وقد أشاد فيها أصحابها بحسن المعاملة خلال فترة الأسر منها شهادة أحد رجال الدين الإسبان وهو " Bernardo de Monroy"، وقد أرسل عدة رسائل في ١٦ مايو ١٦١٢م من الجزائر أوضح فيها إعجابه بإدارة الترك والمغاربة وحرية الممارسات الدينية، ولعل الشهادة السابقة قد اكتسبت أهميتها باعتبارها صادرة عن أحد رجال الدين، وعلى النحو نفسه عبر "Jeronimo Gracian "في شهادة مماثلة حيث ظل بالأسر في تونس بين عامي ١٥٩٣ م و ١٥٩٥ م.(٤٩)

ومن أقدم الروايات الموضوعية أيضًا ما سجله الأسير توماس هاسليتون في سنة ١٥٩٥م، ونشرت روايته مرتين وكان أول من طرح فكرة: "أن غارات البحارة المسلمين ضد الملاحة المسيحية، لم تكن نتيجة العنف الديني أو رغبة في الغنائم، وإنما جاءت رغبة في الانتقام من القراصنة المسيحيين"(٥٠)، كما أبدى الترك والمغاربة بصفة عامة احتراما كبيرا تجاه الأسرى الإسبان مما أثار لدهشة المراقبين، وعادة ما قدموا لهم تبرعات للكنيسة مثل الشموع والزيوت، وتبرعوا لهم بالمال في الأعياد والمناسبات(٥١).

ومن بين الشهادات الجديرة بالذكر أيضًا في هذا الصدد ما ورد في رسائل القنصل الأمريكي في تونس "William Eaton " إلى زوجته في فبراير عام ١٧٩٩م، وقد أوضح فيها بصراحة كبيرة أن معاملة الأسرى المحتجزين من قبل البرابرة أكثر إنسانية مقارنة بالمعاناة التي يتجرعها العبيد الأفارقة من جانب سادتهم "المتحضرين في الولايات المتحدة"(٥٢)، وكانت ترجمات النصوص الأولى مشوبة نسبيًا بمشاعر الاضطراب والخوف بصورة واضحة، ولفت البعض الانتباه إلى قيام بعض الحكومات الأوربية بتشجيع الأسرى على كتابة يومياتهم ونشرها بهدف استغلال معاناتهم وتوظيفها في الدعاية لأغراضها السياسية، وفي الوقت نفسه سعى بعض الأسرى لتقديم أنفسهم على أنهم خبراء وعلى علم ببواطن الأمور في العالم الإسلامي ورهنوا أنفسهم في خدمة السلطات الحكومية.(٥٣)

وكثيرًا ما تم الخلط بين الإسلام والترك(٥٤)، كما أن التوسع العسكري العثماني أفضى بدوره إلى النظرة للإسلام باعتباره خطرا عسكريا وفي أحد النصوص المبكرة في عام ١٥١٩ م كتب أحدهم أن محمد هو نبي الترك وحتى عام ١٧٠٩ كان يُنظر للإسلام على أنه الدين التركي كما صار لصيقا أيضًا بأعمال القراصنة في شمال أفريقيا(٥٥).

وقد ذكر البعض أن هاجس الخوف من الإسلام كقوة جاذبة خلال الفترة الحديثة، كان سببا مباشرا في دعم الدعاية المسيئة للإسلام والمسلمين، ففي الوقت الذي شهدت فيه أوربا، تخلي بعض من مواطنيها عن المسيحية، لم يحدث بين المسلمين حالات تحول للمسيحية، إلا بعض الحالات النادرة المتعلقة بالأسرى المسلمين ممن تواجدوا في المناطق الأوربية.(٥٦)

ومن بين الترجمات المتعلقة بتجارب الأسر التي حظيت بالاهتمام، تجربة عمر بن سعيد وهو مسلم من أصول ثرية أرستقراطية، وتم اختطافه من موطنه في السنغال وبيع في عام ١٨٠٧ م في شارلستون جنوب كارولينا، وكان يسمى بفوتا تورو، ولفت الانتباه إليه بآدائه الشعائر الإسلامية وكتابته باللغة العربية، وفي عام ١٨٣١ م كتب سيرته الذاتية في نحو خمسين صفحة، وهى فيما يبدو أول وأقدم سيرة بالعربية لأحد العبيد المسلمين في أمريكا، ورغم دراسة "الآن أوستن" عنه، فقد تجاهلته الأوساط الأكاديمية، ولقى كتاب "سلفانى ضيوف" والذى عنوانه "خدام الرب، المسلمون الأفارقة المستعبدون في أمريكا" المصير نفسه، لأنه تحدى الفكرة السائدة وأثبت أن الأفارقة المسلمين كانوا متحضرين ولهم آدابهم وليسوا مجرد برابرة جاءوا من القارة المظلمة.(٥٧)

رابعًا: الترجمة وحضور التراث الإسلامي

كانت الثقافة الإنجليزية هي المهيمنة على أغلبية المستعمرات في العالم الجديد، وقد أوضح البعض أن أول كتاب طبع قبل الثورة الأمريكية، كان في ولاية بنسلفانيا وكان باللغة الألمانية، ورغم انتشار المطابع تدريجيا فإن ما تم إصداره كان ضئيلا مقارنة بما تم جلبه من مطابع لندن (٥٨)، وطوال القرنين السادس عشر والسابع عشر كانت المعرفة بالعالم الإسلامي مستمدة من الكتابات الأوربية

التي ترجمت إلى الإنجليزية وانتقلت بدورها إلى سكان تلك المستعمرات [٥٩]، وأعيد إنتاجها مرارا في مناسبات مختلفة [٦٠]، ومنذ أواخر القرن السابع عشر لم يعد الطابع اللاهوتي الجدلي هو السائد تجاه الإسلام، بل صارت النظرة أشمل وأرحب وتنحو إلى دراسة المجتمع الإسلامي وسبر غور السياق التاريخي لنشأته وتطوره والرغبة في التعايش معه، وربما ساهم في ذلك أن ظاهرة أسر واحتجاز الأسرى أخذت في التراجع وخفتت حدتها نسبيا، وكانت من بين الكتابات التي اتصفت بالموضوعية ما كتبه القنصل الأمريكي هودسون في عام ١٨٤٤ عن ذكريات عمله في شمال أفريقية وضمنها ترجمته لرحلة الحاج ابن الدين الأغواطى [٦١]، وشرعت بعض المجلات الأمريكية السيارة تنشر تدريجيا نتفا عن العالم الإسلامي [٦٢]، وترددت على آذان العامة أسماء المدن الإسلامية مثل استانبول وبغداد.

وكتب المؤرخ البريطاني الشهير إدوارد جيبون Edward Gibbon (١٧٣٧-١٧٩٤) معبرا عن إعجابه بشخصية النبي محمد (ﷺ) في الفصل الخمسين من كتابه "اضمحلال وسقوط الإمبراطورية الرومانية" الصادر في لندن عام ١٧٨٨م، كما عالج جليوم الكسندر Guillaume Alexandre (١٧٣٥م- ١٧٨٧م) في كتابه نظرة على تاريخ العالم الحديث الصادر في عام ١٧٧٩م التوسع الإسلامي باعتباره ظاهرة تاريخية في المقام الأول [٦٣]، وكتب سفاري Savary صاحب الترجمة الفرنسية الثانية للقرآن الكريم، والتي أعيدت طباعتها مراراً في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر "إن مختصر حياة محمد توضح ما له من مكانة محترمة.." [٦٤].

وكان من أبرز الأدبيات التي راجت كتاب همفرى بريدكس" Humphrey Prideaux " الذي صدر أولاً في لندن عام ١٦٩٧م وطبع مراراً وبلغ عدد طبعاته نحو ثماني طبعات بحلول عام ١٧٢٣م، وليس هناك أحد في المستعمرات البريطانية إلا وسمع أو قرأ عن الكتاب وما تضمنه من مزاعم، وظهرت الطبعات الأمريكية أولا في فيلادلفيا في عام ١٧٩٦م ثم في فيرمونت في عام ١٧٩٨م أي خلال فترة المواجهات مع دويلات شمال إفريقيا، ورغم أن الكتاب مليء بالأخطاء والترهات فقد ترك أثرا بالغا على المستوطنين تجاه الإسلام والمسلمين [٦٥].

وعلى نفس الشاكلة ذاع أيضًا في العالم الجديد كتاب "حياة محمد" للكاتب بوليان فيلير "villiers Boulain " الذى ظهرت ترجمته الإنجليزية في لندن عام ١٧٣١م، وبدا أكثر إيجابية من العمل السابق، بل كان ردا عليه في كثير من الأحيان، وتبني وجهة نظر الكنيسة الكاثوليكية التي سادت في أوائل القرن الثامن عشر إزاء الإسلام، ووجه لوما شديدا إلى ما اعتبره فساد الكنائس الشرقية التي حرفت المسيحية محملا إياها المسئولية في النهاية عن انتشار الإسلام، وقصارى القول أن المؤلف لم ير في الإسلام تهديدًا على المسيحية، ومن المرجح أنه لم تكن هناك طبعة أمريكية للكتاب رغم ظهوره ضمن قوائم سجلات مكتبة فيلادلفيا العامة في عام ١٧٤١م. [٦٦]

وفي القرن التاسع عشر بدأت الجامعات الأمريكية تهتم بالدراسات الشرقية، فظهر قسم لدراسات الشرق الأوسط بجامعة نيويورك منذ نشأتها في عام ١٨٣١م، كما درست بها العربية والفارسية والعبرية كلغات شرقية منذ عام ١٨٣٧م، وتأسست الجمعية الشرقية في الولايات المتحدة في عام ١٨٤٠م، وأرسلت الباحثين لشراء المخطوطات وجمعها من أرجاء العالم الإسلامي وصارت جامعة بريستون تمتلك ثاني أكبر مجموعة مخطوطات إسلامية، وظهرت أول طبعة للقرآن الكريم (قرآن محمد The Koran, Commonly Called The Alcoran of Mohammed في الولايات المتحدة في سبرنج فيلد في ولاية ماساشوستس في عام ١٨٠٦م. [٦٧]

وتجدر الإشارة في هذا المقام التنويه برحلة الشيخ عبد الرحمن بن عبد الله البغدادي الدمشقي إلى البرازيل في عام ١٨٦٦م، ومكث بها أكثر من عامين، وكان الشيخ البغدادي إماماً بالبحرية العثمانية في عهد السلطان عبد العزيز الأول (١٨٣٠م-١٨٧٦م)، وطلب مرافقة إحدى السفن المتجهة إلى البصرة عن طريق رأس الرجاء الصالح، وقد تعرضت السفينة إلى عواصف قوية واتجهت بعيدا حتى وصلت إلى شواطئ البرازيل، وترك الشيخ مشاهداته وتجربته مع المسلمين هناك في مخطوطته المعروفة بعنوان " مسلية الغريب بكل أمر عجيب"، وقد ترجمت إلى التركية وتم تحقيقها ونشرها أكثر من مرة، وكان من بين ما ذكره الشيخ البغدادي ما كتبه الكونت "جوزيف آرثر دو كوبينو الدبلوماسي الفرنسي في البرازيل خلال الفترة من عام ١٨٦٠م إلى عام ١٨٨٠م، أن تجارة الكتب كانت مزدهرة، وكان الفرنسيون يبيعون للمستعبدين والذين نالوا حريتهم

مائة نسخة من القرآن الكريم، إضافة إلى كتب قواعد اللغة العربية وشروح لها بالفرنسية.(٦٨)

خامسًا: ترجمة سال ومصحف جيفرسون

كان الآباء المؤسسون على وعى تام بالوجود الإسلامي في أمريكا، لا سيما وأن وبعضهم عمل لديه في مزارعه الخاصة الكثير من العبيد من ذوى الأصول الأفريقية وكانوا في الأغلب الأعم من المسلمين، وكانوا منتشرين في كثير من الولايات مثل فريجينيا وفلوريدا وجنوب كارولينا وجورجيا، وبعضهم هرب إلى بنسلفانيا(٦٩)، وقد نوه كثيرون بالانتشار السريع للإسلام في الداخل الأمريكي آنذاك خاصة بين قبائل الإركوس والشيروكى، وقدر البعض أن خمس العبيد الذين جاءوا من أفريقيا إلى الولايات المتحدة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كانوا مسلمين.(٧٠)

وكان توماس جيفرسون (١٧٤٣م-١٨٢٦م) الرئيس الأمريكي الثالث أكثر من أثار الجدل بين الباحثين حول معرفته الوثيقة بالإسلام، ومن المعروف أنه قد درس القرآن والشريعة الإسلامية على ما يبدو بحكم دراساته القانونية ومقارناته بين مختلف الشرائع(٧١)، وقد ذكر أنه اقتنى نسخة من ترجمة سال لمعاني القرآن الكريم في عام ١٧٦٥م، وهو ما زال طالبًا في كلية الحقوق،(٧٢) وربما كانت مكتبة جيفرسون الخاصة هي الأكبر آنذاك وكانت لاحقًا عقب انتقالها من فيلادلفيا إلى واشنطن نواة لمكتبة الكونجرس التي بدأت كمكتبة قانونية في المقام الأول(٧٣).

وقد بدا أثر معرفة جيفرسون الواضحة بالإسلام في كتاباته وخطبه، ولعل أهمها فضلا عن مساهمته في وضع وثيقة الاستقلال، اقتراحه الذى أسست مسودته لقانون الحرية الدينية لولاية فريجنيا في عام ١٧٨٦م The Statute of Virginia for Religious Freedom بقوله أنه " لا البوذيين ولا المحمديين ولا اليهود يحرمون من حقوقهم المدنية في الاتحاد بسبب الدين "، وألمح البعض أيضًا إلى تأثر جيفرسون في شبابه بالفيلسوف جون لوك (١٦٣٢م-١٧٠٤م) ورسالته عن التسامح التي وصفها بأنها كادت أن تبلغ حد الكمال (٧٤)، وكان لمبدأ الحرية الدينية أهمية بالغة آنذاك، لا سيما وأن الكثيرين من رجال الدين البيورتان مثل روجر ويليام وجونثان إدوارد وجورج ويتفيلد، قد استخدموا نفوذهم لتعبئة الرأي العام ليس فقط ضد غير المسيحيين ولكن أيضًا تجاه المذاهب المسيحية الأخرى مثل الكويكر والأنجليكان والكاثوليك (٧٥)، وكان ذلك الإنجاز موضع فخر توماس جيفرسون إلى جانب تأسيسه لجامعة فيرجينيا.

وقد شاطر وجهة نظر جيفرسون سائر الآباء المؤسسين، ففي عام ١٧٣٩م سجلت إحدى الوثائق رؤية بنيامين فرانكلين (١٧٠٦م-١٧٩٠م) تجاه الحرية الدينية للجميع بقوله، أن جميع دور العبادة يجب أن تظل مفتوحة أمام الجميع بما فيها الديانة الإسلامية، ولهذا بالطبع أهميته لأنه كان أحد المشاركين مع توماس جيفرسون في صياغة وثيقة الاستقلال في عام ١٧٧٦م، فضلا عن مشاركته في صياغة الدستور الأمريكي في عام ١٧٨٧ م، وهكذا كان المسلمون موضع ترحيب منذ البداية، وقد ظل بنيامين فرانكلين وفيا لقناعاته الفكرية حتى النهاية، وقبيل أسابيع قليلة من وفاته كتب في خطابه إلى عزرا ستيلز Ezra Stiles رئيس كلية ييل (جامعة ييل فيما بعد) مؤكدًا له أنه دائما ما يحترم عقائد الآخرين، حتى وإن بدت غير منطقية.

أما جميس مادسون (١٧٥١م-١٨٣٦م) الرئيس الرابع والملقب بأبي الدستور، فقد ساهم في الحفاظ على تراث توماس جيفرسون، وفي اجتماع الكونجرس في فريجينيا في عام ١٧٨٥م وزع منشورًا حذر فيه من مغبة التعصب الديني، وذكر الجميع بأن أهم ما يميز أمريكا دومًا هو المساواة والحريات الكاملة، وهذا هو ما جنبها إراقة الدماء، كما أشار في أحد رسائله في عام ١٧٨٨ إلى أن زيادة الوعي بالحقوق سيكون مدعاة للتقارب لعدم اضطهاد أحد مثل المسلمين واليهود.(٧٦)

ولم يترك تراث الإسلام أثرًا على الآباء المؤسسين والدستور فقط، بل خلف أيضًا في تقدير البعض منذ وقت مبكر أثرا باقيًا على الأدب الأمريكي بوجه عام في القرن التاسع عشر، ودلل على ذلك بديوان والت ويتمان" (١٨١٩م-١٨٩٢م) الصادر بعنوان "أوراق العشب" وقصيدته "أغنيتى أنا كنقطة بدء"، وفيها وصف الشاعر نفسه أنه يتدبر روحانية القرآن الكريم(٧٧)، وعلى نفس المنوال ظهرت كتابات واشنجتون إرفنج (١٧٨٣م-١٨٥٩م) خاصة كتابه (حياة محمد) الذى يُعَدّ من أفضل التراجم التي كتبها المستشرقون، وكان موضوعيا في عرضه للحقائق والأحداث، فابتعد عن القدح والتعريض والروح الصليبية التي سادت عند غيره، وصدرت له أعمال أخرى

منها "غرناطة" في عام ١٨٢٩م، و"الحمراء" في عام ١٨٣٢م[٧٨].

كما بدا حضور تراث الإسلام بقوة لافتة للانتباه في أعمال ليديا ماريا شيلد Lydia Maria Child (١٨٠٢م–١٨٨٢م) الكاتبة والصحفية والداعية لحقوق المرأة، ومن أشد أنصار تحرير العبيد وكان لها نفوذ معروف في الولايات المتحدة في القرن التاسع عشر، وكان من أهم أعمالها كتاب تقدم الفكر الديني عبر العصور المتعاقبة في ثلاثة أجزاء، وخصصت في الجزء الثالث فصلاً عن الإسلام بعنوان "المحمدية" Mohammedanism، وعلى عكس معاصريها اتجهت إلى ترجمة بعض آيات القرآن الكريم كشواهد في أعمالها، وقد وجدت هوامش بخطها على نسخة سال المترجمة لمعاني القرآن الكريم، وعكست تلك الهوامش رغبتها ليس فقط في فهم النص القرآني ولكن في سعيها أيضًا لمعرفة التقاليد والعادات العربية.[٧٩]

وأشادت شيلد بنظرة الإسلام للمرأة باعتبارها شريكا في الحياة، إضافة إلى ضمانه لحقوقها المادية المستقلة في الملكية الخاصة، وكان ذلك محطة مهمة في مسيرة كفاح المرأة لنيل حقوقها وممارستها، كما حرصت على الاستشهاد بالآيات التي أنصفت النساء، وحثت الرجال على تقوى الله وحسن معاملة النساء، بل إنها اعتبرت أن القرآن الكريم كان أكثر انحيازًا لحقوق النساء مما جاء في حقوق الإنسان والدستور، وأشارت بوضوح إلى أنه قبل الإسلام كانت الفتيات كما مهملا في الأسرة على هامش حياتهم.[٨٠]

وباعتبارها من الداعين لإلغاء العبودية، عبرت شيلد في مواضع متفرقة عن موقف الإسلام الإيجابي من الرقيق والدعوة إلى الرفق بهم وحسن معاملتهم والترغيب في عتقهم، واستعانت في هذا الصدد بالتراث النبوي الشريف وبالأحاديث النبوية التي دعت إلى الرفق بالعبيد رجالاً ونساء، والمعنى الكامن من تلك الشواهد أن أمريكا (المسيحية) ليست هي وحدها أرض الحريات، وبصفة عامة وعلى خلاف الصور والمزاعم السيئة التي لحقت بسيرة الرسول (ﷺ) في الفترات المبكرة من تاريخ العالم الجديد، فقد رسمت شيلد صورة إيجابية مغايرة للنبي محمد فهو ودود وأمين وعادل وكريم مع أصدقائه ونصير للفقراء.[٨١]

وقد لوحظ فيما بعد أن المصادر التي اعتمدت عليها شيلد هي المصادر ذاتها التي اعتمد عليها واشنطن إرفنج، وقد أورد كلاهما نفس الصفات عن الرسول (ﷺ)، ومن ثم كان عملهما دفاعا بشكل غير مباشر عن الإسلام ونفيا للصورة السلبية التي نسجت عنه باعتباره مجرد هرطقة، ومن ثم فإن رموز الأدب الأمريكي قد كتبوا عن الإسلام وعن النبي (ﷺ) خلال تلك الفترة التي أطلق عليها عصر الإحياء أو البعث الأمريكي بعد انتهاء الحرب الأهلية في النصف الأخير من القرن التاسع عشر، وهكذا عاد الغرب إلى الشرق مجددًا عبر أوربا.[٨٢]

وكان مدهشا أيضًا أن بعض الصحف المحلية المتوسطة وربما محدودة الانتشار في القرن التاسع عشر تحدثت عن الإسلام، فكتبت جريدة Fayetteville Observer وهي صحيفة صغيرة كانت تصدر في ولاية تنيسى، ونشر فيها بتاريخ ٢٩ يناير ١٨٥٧م مقال لمجهول بعنوان "حقائق شيقة حول القرآن"، تضمن عرضًا موجزًا عن تاريخ الإسلام ودعوته إلى الوحدانية، واعترافه باليهودية والمسيحية، وأشار الكاتب إلى اعتماده على ما كتبه المؤرخ المعروف إدورد جيبون [٨٣].

كما عرضت صحيفة محلية أخرى وهى صحيفة The Vermont Watchman and State Journal وهي أسبوعية للإسلام، فكتبت بتاريخ ٢٣ يناير ١٨٥٧ م مقالة بعنوان "الخيل عند العرب"، وافتتحت المقالة بضرورة الإشارة والتمهيد إلى ما جاء في القرآن الكريم عن الخيل فترجمت بعض آيات سورة العاديات، اعتمادا على حد قولها على ترجمة فرنسية سابقة.

ويمكن القول بأن استشهاد الصحف المحلية وكثير من الكتاب بالتراث الإسلامي، كان حاضرًا بعفوية ودون ضجيج بما يعنى أنه أمر شائع ومتداول بين عامة الناس، ففي ٥ أغسطس عام ١٨٤٨م نشر رالف والدو إيمرسون Raplh Waldo Emerson (١٨٠٢م–١٨٨٢م) مقالة عن الشهرة في جريدة The Examiner وهى صحيفة صدرت في لويسفيل في ولاية كنتاكى، وورد في سياق حديثه أننا لو سألنا باعة الكتب عن أكثر الكتب مبيعا في المكتبات لكانت الإجابة هي، الإنجيل والقرآن وأعمال شكسبير[٨٤]، وما هو جدير بالذكر أن إيمرسون قد تجول في رحلات أوربية، وكان من بين أصدقائه الكاتب والفيلسوف الاسكتلندي توماس كارليل (١٧٩٥م–١٨٨١م) المتأثر بدوره

بالأدب الألماني، خاصة جوته وشيلر، وسعى لتطبيق آرائهما عن المثالية في دراسته المعروفة عن البطولة والأبطال في التاريخ[٨٥].

خَاتِمَةٌ

كانت الترجمة هي حجر الزاوية التي اعتمدت عليها حركة المثاقفة بين الشرق والغرب، وجسدت أعمال وتراث مدرسة طليطلة وصقلية موجات هذا التواصل الحضاري المتعاقبة، ولدوافع دينية في البداية ثم دوافع سياسية واقتصادية، بدأت مسيرة الدراسات الإسلامية والعربية في أوربا وطبعت الكثير من عيون التراث الإسلامي، وانتقلت تلك التقاليد الثقافية في جملتها وفي مقدمتها الدراسات المترجمة من لغات عديدة إلى مستعمرات العالم الجديد.

وبدت الترجمة في التاريخ المبكر للعالم الجديد تجاه الإسلام والمسلمين قاتمة وسلبية، خاصة ما صاحب ترجمات ذكريات الأسر وتجاربه من مبالغات، باعتبارها أحد أدوات الصراع الاقتصادي البحري آنذاك، وتدريجيًا اختفت نسبيًا تلك الصورة واتجهت الترجمات المتعلقة بالعالم الإسلامي إلى جوانب تاريخية واجتماعية، وتوارى الجدل والصخب الديني مفسحًا المجال لرؤية أكثر إنصافًا للإسلام والحضارة الإسلامية.

وكانت ترجمة جورج سال لمعاني القرآن الكريم في عام ١٧٣٤م من أكثر الترجمات حضوراً وأثرا في العالم الجديد، ولم يكن صداها قاصرا فحسب على الساسة ورجال القانون، بل تركت أثرًا مماثلاً هي وغيرها على أعلام الأدب الأمريكي في القرن التاسع عشر، ورغم تباين الظروف والمجتمعات استمرت موجات الترجمة تعيد إنتاج نفسها، فما كتبه المستشرق الأمريكي واشنطن إيرفنج عن "حياة محمد"، وجد من ترجم له بعد حين في العالم الإسلامي، فكانت ترجمة المؤرخ المعروف على حسنى الخربوطلى (١٨٩٢م–١٩٥٦م) للكتاب، وما كتبه توماس كارليل عن البطولة والأبطال ترجم مرارا في العالم العربي والإسلامي، وما كتبه إيرفنج ترك صدى في كتابات المستشرق ستانلي بول (١٨٥٤م–١٩٣١م) الذى كتب عن الوجود الإسلامي في إسبانيا، وعلى نفس الشاكلة تصدى على الجارم (١٨٨١م–١٩٤٩م) ليترجم عمل بول إلى اللغة العربية بعنوان "قصة العرب في إسبانيا"، ومن ثَمَّ فإن موجات الترجمة ما برحت تقوم بمهامها في التثاقف بين الشرق والغرب عبر العصور.

الاحالات المرجعية:

(١) الواقع أن مصطلح المثاقفة متعدد الدلالات واستخدم في سياقات متباينة فهو بحسب رؤية الباحث الفرنسي " مشيل دوكستر " Michel De Coster " مجموع التفاعلات التي تحدث نتيجة شكل من أشكال الاتصال بين الثقافات المختلفة كالتأثير والتأثر، وغيرها من عمليات التمثل الفكري، مما يؤدى إلى جوانب جديدة في طرق التفكير ومعالجة القضايا وتحليل الإشكالات"، وأشار الفونس دييرو Alphonse Dupront إلى "أن المثاقفة هي حركة فرد أو جماعة، أو حتى مجتمع من ثقافة نحو ثقافة أخرى حتى يتأسس حوار بين الثقافتين وتتم إفادة الدروس المتبادلة"، وأكد على نفس المعنى روجيه باستيد Roger Bastide فذكر أنها دراسة لمعظم الإجراءات التي تحدث عندما تتصل ثقافتان فيما بينهما فتؤثر الواحدة في الأخرى"، راجع، نصيرة علاك، **حلول مصطلح المثاقفة على الثقافة العربية الراهنة، إشكالية التأصيل**، مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية، العدد ٥٥، ٢٠١٩، ص ٣٣ -٣٩ .

(٢) جاء في لسان العرب: ترجم الترجمان، والترجمان المفسر للسان... والجمع تراجمة، وترجم الكلام: فسره بلسان آخر، راجع، ابن منظور، **لسان العرب**، الطبعة الثالثة، دار المعارف، القاهرة، ص ٤٢٦.

(٣) منة الله محمود عارف، **دراسات الترجمة، النشأة والتطور**، عالم الفكر، أكتوبر – ديسمبر ٢٠١٩، ص٤٩-٥٠.

(٤) عبد السلام بنعبد العالي، **الترجمة والمثاقفة**، الوحدة، السنة السادسة، العدد ٦١-٦٢، المجلس القومي للرباط، المغرب، ١٩٨٩، ص٨.

(٥) بسام بركة، **الترجمة إلى العربية: دورها في تعزيز الثقافة وبناء الهوية**، تبين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ٢٠١٢، ص٩٣-٩٤.

(٦) ألبرت حوراني، **الإسلام في الفكر الأوربي**، ١٩٩٤، الأهلية للنشر والتوزيع، ص ١٠-١١ ، وأيضًا، ص١٦-١٧ ، فؤاد شعبان، **أعمال الرحالة والمبشرين في العالم العربي، (١٨٠٠-١٩١٥) تحليل وصفي**، ضمن عبيد بن على بن بطي (محررًا)، **كتابات الرحالة والمبعوثين عن منطقة الخليج العربي عبر العصور**، أبوظبي، ١٩٩٦، ص٢٤٠-٢٤١ ، وكذلك، على النملة، **المستشرقون والتنصير، دراسة للعلاقة بين ظاهرتين مع نماذج من المستشرقين المنصرين**، د.ت، ص٦، الطيباوي عبد اللطيف، **المستشرقون الناطقون بالإنجليزية، دراسة نقدية**، ترجمة وتقديم، قاسم السامرائي، الرياض، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٩٩١، ص١٨ عبد اللطيف الطيباوى، **محاضرات في تاريخ العرب والإسلام**، ج٢، دار الأندلس، بيروت، ١٩٦٦، ص ١١٥-١١٦.

(٧) محمد عوني عبد الرؤوف، **تاريخ الترجمة العربية بين الشرق العربي والغرب الأوربي**، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨، ص ١٧٧.

(٨) في قوله تعالى في سورة الزخرف "إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا"، تعنى أن كل ترجمة، ليست أكثر من تفسير لمعاني القرآن الكريم، ولكنها ليست القرآن نفسه، المرجع السابق، ص ٣٧-٣٨.

(٩) رودى بارت، **الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية**، ترجمة مصطفى ماهر، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١١، ص١٤.

(10) Ian Jenkins, Writing Islam: Representations of Muhammad Quran and Islamic Belief and The Construction of Muslim Identity in Early Modern Britain, Cardiff University, 2007. p.35.

(١١) مونتجمرى وات، **فضل الإسلام على الحضارة الغربية**، نقله إلى العربية حسين أحمد أمين، الطبعة الأولى، دار الشروق، ١٩٨٣، ص ٥٥-٥٦، عبد اللطيف الطيباوى، مرجع سابق، ص ١١٧.

(١٢) فهمي توفيق مقبل، **دور العرب والمسلمين في اكتشاف العالم الجديد**، الطبعة الأولى، عمان، ٢٠٠٤، ص ٥٤-٥٥.

(١٣) عبد اللطيف الطيباوى، مرجع سابق، ص ١١٧-١١٨.

(١٤) رودى بارت، مرجع سابق، ص ١٥، وكان من بين توصيات مجمع فيينا الكنسي في عام ١٣١١م الدعوة إلى إنشاء كراسي لتدريس العبرية واليونانية والعربية والآرامية في الجامعات الأوربية.

(١٥) المستشرقون، ص ٣٢، وقد أنشئ أول كرسي لدراسة العربية في فرنسا في عام ١٥٤٩م.

(١٦) نبيل مطر، مرجع سابق، ص، ٢١٢، مونتجمري وات، مرجع سابق، ص ٩٩-١٠٠، ونيو إنجلند هي التسمية التي أطلقها الكابتن جون سميث على مستعمرة فريجينيا، انظر، **موجز تاريخ التاريخ الأمريكي**، ص، ١.

(17) Daniele Molinini, The Frist Sicilian School of Translators, Nova Tellus, Vol,27, N.1. Mexico. 2009.

(١٨) تحول إلى المسيحية عقب أسره من قبل بعض القراصنة الإيطاليين في عام ١٥١٨م، ثم عاد لاحقًا للإسلام بعد عودته للمغرب.

(19) Ibid, Pp.36-37.

(20) Ian Jenkins, Op,Cit, Pp.38-39.

(٢١) نبيل مطر، **الإسلام في بريطانيا ١٥٥٨-١٦٨٥**، ترجمة بكر عباس، مراجعة إحسان عباس، المجلس الأعلى للترجمة، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ١٠٩.

(٢٢) المرجع السابق، ص١١٥-١١٦.

(٢٣) محمد عوني عبد الرؤوف، مرجع سابق، ص١٨٤-١٨٥.

(٢٤) محمد عبد الله الشرقاوي، **الاستشراق وتشكيل نظرة الغرب للإسلام**، دار البشير، القاهرة، ٢٠١٦، ص٨٤.

(٢٥) نبيل مطر، مرجع سابق، ص١١٨-١١٩.

(٢٦) المرجع السابق، ص١٣٧.

(٢٧) نبيل مطر، ص٢٠٧.

(٢٨) توفيق الطويل، **قصة النزاع بين الدين والفلسفة**، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠١٨، ص ٤٠-٤١.

(٢٩) **موجز التاريخ الأمريكي**، ص٤-٥.

(٣٠) المرجع السابق، ص١٤.

(٣١) **أعمال الرحالة والمبشرين**، ص٢٢٣-٢٢٤، رضا هلال، **المسيح اليهودي ونهاية العالم**، المسيحية السياسية والأصولية في أمريكا، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الشروق، ٢٠٠٠، ص١١.

(٣٢) جان بيار فيشو، **الحضارة الأمريكية**، ترجمة خليل أحمد خليل، بيروت، دار الفكر اللبناني، ١٩٩٢، ص٦٦.

(33) John Barrett. International Politics, American Protestant Missions and The Middle east, Baylor Uni. 2012. Pp.51-52.

(34) Nadia B. Ahmad, The Islamic Influence In (pre) Colonial and Early America: A histrico-Legal Snapshot, Seattle Journal for Social Justice, Vol.12.. 2014,Pp,922-923.

(35) John Ralph Willis, Islamic Africa "Reflections on The Servile Estate, Studia Islamica, No,82,1980, p.148.

(36) A.Gomez, Michael. Muslims in Early America. The Journal of Southern History.Vol.60. No.4. Nov.1994.p.682

(37) Muslims in Early America, Pp.680-681

(38) Ibed, p.924.

(39) Ibed, p,925.

وقد قدر البعض أن عدد المسلمين من العبيد الأفارقة في الولايات المتحدة حوالي أربعين ألفًا، وأن إجمالي عددهم في محيط أمريكا الشمالية والجنوبية والكاريبي حوالي ثلاثة ملايين، ووجود بعض النقوش والكتابات العربية محفورة على بعض الصخور في ريو دى جانيرو وغيرها من سواحل البرازيل وأمريكا اللاتينية.

(40) Muslims in Early America, Pp,683-684.

(٤١) في عام ١٧٩١م وحدها تمكن الجزائريون من أسر ١١ سفينة أمريكية على متنها ١٠٩ بحار، راجع، قرباش بلقاسم، **الأسرى الأوربيون في الجزائر خلال عهد الدايات (١٦٧١م- ١٨٣٠م)**، رسالة دكتوراه، جامعة مصطفى إسطمبولي، ٢٠١٦، ص١٥٧.

(42) Robert Battistini. Glimpses of The Other Before Orientalism, The Muslim World in Early American Periodicals ,1785-1800, Early American Studies, Spring.2010. p.447

(٤٣) وقعت حرب البرابرة الأولى بين عام(١٨٠١م-١٨٠٥م) والثانية عام ١٨١٥م، حيث فرضت دويلات شمال إفريقيا (ليبيا وتونس والجزائر والمغرب وكانت سيادة الدولة العثمانية عليها سيادة اسمية) رسوم على السفن مقابل حمايتها من القرصنة، وكانت الدول الأوربية قد تقبلت ذلك، ولكن تلك الترتيبات اختلت بعد قيام الثورة الأمريكية، وكان من بين نتائج تلك الحرب امتلاك أمريكا لأسطول بحري قوى وتلاشى دور دويلات الساحل الأفريقي، راجع:

Unsettling The Nation: Anti- Jeffrey H.Solomon.
Colonial Nationalism And
Narratives of The Non-Western World In U.S
Literature And Culture,1783-1860.University of
Southern California.2011.pp.175-177.

(44) American Christians and Islam, p,2.

(45) Gerald Maclean and Nabil Matar,Britain & The Islamic World 1515-1713 .Oxford .2011.p.128

(46) Ibid.p.128.

(47) American Christians and Islam, Pp,2-3.

(٤٨) خلال المواجهة بين الإسلام والغرب جرى التكريس لرؤية الشرق بوصفه موضعا يتعذر سبر غوره، موضعا للغرابة ومثارًا للدهشة، راجع: ضياء الدين ساردار، **الاستشراق، صورة الشرق في الآداب والمعارف الغربية**، ترجمة فخري صالح، مراجعة، أحمد خريس، الطبعة الأولى، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، ٢٠١٢، ص٢٣.

(49) Ellen G Friedman. Spanish Captives in North Africa in The Early Modern Age. 1983. pp.26-27.

(٥٠) المرجع السابق، ص ١١٥.

(51) Ibed, Pp.30-31.

(52) A door into The Mohammedan World. p.7.

(53) Britain & The Islamic World 1515-1713. p.127.

(54) Britain & The Islamic World 1515-1713. p.32.

(55) Ibed,26.

(٥٦) قرباش بلقاسم، مرجع سابق، ص٢٤١.

(57) Benjamin Hausman, The Prophet, and Common Sense: North Africa and The Early United States, University of South Dakota, 2012.Pp,85-86.

(٥٨) أشرف زيدان، **الأدب الأمريكي في القرن التاسع عشر**، صحيفة دنيا الوطن، ٣ مارس، ٢٠١١.

(٥٩) المرجع سابق، ص١١٢.

(60) Al-Hibri, AzizahY, Islmaic and American Constitutional Law: Borrowing Possibilities or A History of Borrowing, The University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law: Vol.1:3.1999. pp.494-5.

(٦١) نفسه، ص.١٣-١٣١.

(٦٢) انتشرت الكتابة عن القصص الشرقية آنذاك، وأحصى البعض العديد من القصص وهى في معظمها قصص قصيرة للتسلية تتحدث عن الولاء – الطموح، ومستوحى بعضها من ألف ليلة وليلة، ومن ثم فإن شخصية المسلم قد بدت طبيعية فلا هو شرير أو غريب الأطوار وشأنه شأن الأوربيين والأمريكيين يواجه معضلات الحياة، وكتبت الليدي وارتلى "إن الأتراك ليسوا على قدر من قلة التهذيب كما نتمثلهم"، الإسلام في الفكر الأوربي، ص١٦٩، وأيضًا.
Glimpses of The Other Before Orientalism.pp.454-455

(63) Ibed,p,457.

(٦٤) فتح الله محمد، **الترجمات الاستشراقية للقرآن الكريم**، دراسة لترجمتي ريجبيس بلاشير وجاك بيرك لمعاني القرآن الكريم إلى الفرنسية، ٢٠١٥، ص٣٤-٣٥.

(65) Ibed,p,15.

(66) Spanish Captives in North Africa in The Early Modern Age, Pp,6-7.

(٦٧) نجيب العقيقى، **المستشرقون**، دار المعارف، ١٩٤٧، ص١٧١.

(٦٨) خالد رزق تقى الدين، المسلمون في البرازيل، دراسة وتحقيق مخطوطة مسلية الغريب بكل أمر عجيب، دار مدارات للنشر، ٢٠١٨.

(69) Ibed.Pp.87-88

(70) Nadia B. Ahmad, Op, Cit, p.916.

(71) Benjamin Hausman, Op, Cit, P,95.

(72) Precious Rasheeda Muhammad, Muslims and Making of America, Muslim Public Affairs Council, 2013. p.15.

(73) John Y.Cole, The Library of Congress a World Library,1815-2005, Libraries & Culture,Vol.40,N.3.pp.385-386.

(٧٤) فاروق عبد المعطى، **توماس جيفرسون، الفيلسوف العالم**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣، ص٣٣.

(75) Precious Rasheeda Muhammad, Op, Cit, Pp,15-16.

(76) Ibed, p,14.

(77) Jeffrey Einboden, "Minding the Koran" in The Civil War America: Islamic Revelation, US Reflections, Journal of Quranic Studies, Vol, 16, N.3.2014.84.108

(٧٨) عبد الباسط بدر، **قطوف من الأدب**، دار الفلاح للنشر والتوزيع، د.ت، ص٤٦، وكانت لأعمال واشنطن إيرفنج الرومانسية حول الأندلس أثرًا على غيره مثل ستانلي لين- بول الذى أبدى إعجابًا شديدًا بالحضارة العربية في كتابه العرب في إسبانيا (The Moors in Spain) الصادر في عام ١٨٨٧ وقد ترجمه على الجارم بعنوان قصة العرب في إسبانيا وصدرت طبعته الأولى في عام ١٩٥٧.

(79) Jane Denison-Furness, Transcendental Mothers; Orienting the American Cultural Hearth, Northern Illinois University,2014, Pp,49-50.

(80) Ibed, Pp,37-39.

(81) Ibed, p,42.

(82) Juan Cole, The Quran, and The Modern Self: A Heterotopia: The Quran Social Research: An International Quarterly, Vol.85, Fall.2018, Pp.563-564.

(83) Jeffrey Einboden, Op, Cit,Pp.90-91.

(84) Ibed, Pp,91-92.

(85) Juan Cole, Op, Cit,p.559.

ISSN: 2090 – 0449 Online
ARCIF Arab Citation and Impact Factor, [Q3].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.43].

الغربيون المتحولون إلى الإسلام
من أواخر القرن الحادي عشر
إلى أواخر القرن الخامس عشر الميلاديين



أ. د. عبد العزيز رمضان
أستاذ التاريخ الوسيط – قسم التاريخ
كلية العلوم الإنسانية – جامعة الملك خالد
أبها – المملكة العربية السعودية

الدِّرَاسَةُ

A.J. Forey, "Western Converts to Islam (Later 11th to later 15th centuries", Traditio 68 (2013), Pp.153 - 231.

إن الهدف من هذه الورقة هو النظر في المواقف التي قادت إلى اعتناق الإسلام، وأسباب هذا. ورغم أن الأدلة عادة ما تكون غير كافية للإشارة بدقة إلى سبب إسلام مسيحي بعينه؛ فالأفكار المسبقة التي عبرت عنها المصادر الغربية حول التحول القسري قد تكون مضللة، وعلى الرغم من إمكانية التمييز بين حالات التحول إلى الإسلام عن قناعة وتلك التي تستند إلى اعتبارات دنيوية، إلا أن الدوافع لم تكن بالضرورة منحصرة دائمًا في إحدى هاتين الفئتين. ومن الواضح أنه لم يكن لدى جميع المهتدين فهمًا متساويًا لطبيعة المعتقدات والممارسات الإسلامية. كما سيتم النظر في رد فعل السلطات الكنسية والعلمانية الغربية تجاه المهتدين. ولن يتم فحص حالات التحول الأخرى للمسيحيين الذين عاشوا لقرون بالفعل في كنف الحكم الإسلامي، بل فقط حالات اعتناق الإسلام لأولئك الذين ترجع أصولهم إلى البلدان المسيحية الغربية أو الذين كانوا يقيمون فيها عادة، وأولئك الذين كانت أراضيهم حديثة العهد بفتح المسلمين بعد القرن الحادي عشر؛ وسيكون التركيز بشكل أساسي، وإن لم يكن حصريًا، على الدويلات الصليبية وشبه الجزيرة الأيبيرية.

بيانات الدراسة:

تاريخ استلام الترجمة: ٢٩ مارس ٢٠٢٣
تاريخ قبـول النشـر: ١١ مايو ٢٠٢٣

كلمات مفتاحية:

بلاد المسلمين؛ البلدان الغربية؛ العالم المسيحي؛ الكنيسة؛ الغربيون

معرِّف الوثيقة الرقمي: 10.21608/KAN.2023.333338 

الاستشهاد المرجعي بالترجمة:

آلان جون فوريي، "الغربيون المتحولون إلى الإسلام من أواخر القرن الحادي عشر إلى أواخر القرن الخامس عشر الميلاديين"، ترجمة: عبد العزيز رمضان.- دورية كان التاريخية.- السنة السادسة عشرة - العدد الستون؛ يونيو ٢٠٢٣. ص ٢٢٧ – ٢٧٩.

Corresponding author: aramadan@kku.edu.sa
Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com
Egyptian Knowledge Bank: https://kan.journals.ekb.eg
Twitter: http://twitter.com/kanhistorique
Facebook Page: https://www.facebook.com/historicalkan
Facebook Group: https://www.facebook.com/groups/kanhistorique

أدى التوسع المبكر للإسلام إلى أسلمة واسعة النطاق للمسيحيين في الأراضي المفتوحة. غير أنه في أواخر القرن الحادي عشر، كانت المسيحية الغربية تشن بدورها هجمات ضد الإسلام على عدة جبهات. وتحققت مكاسب أرضية في مناطق البحر الأبيض المتوسط المختلفة. ورغم أن الأراضي المقدسة فُقدت امرة أخرى بحلول نهاية القرن الثالث عشر، ظلت صقلية في أيدي المسيحيين، وفي النصف الثاني من القرن الثالث عشر في شبه الجزيرة الأيبيرية لم يتبق تحت حكم المسلمين سوى غرناطة فقط. وقبل نهاية القرن الخامس عشر كانت شبه الجزيرة بأكملها تحت الحكم المسيحي. وقد صاحب هذا التوسع، خاصة في القرن الثالث عشر، محاولات لتحويل المسلمين وغيرهم من غير المسيحيين. لكن في الفترة الممتدة من أواخر القرن الحادي عشر إلى أواخر القرن الخامس عشر اعتنق بعض المسيحيين الغربيين الإسلام. إن الهدف من هذه الورقة هو النظر في المواقف التي قادت إلى اعتناق الإسلام، وأسباب هذا. ورغم أن الأدلة عادة ما تكون غير كافية للإشارة بدقة إلى سبب إسلام مسيحي بعينه؛ فالأفكار المسبقة التي عبرت عنها المصادر الغربية حول التحول القسري قد تكون مضللة، وعلى الرغم من إمكانية التمييز بين حالات التحول إلى الإسلام عن قناعة وتلك التي تستند إلى اعتبارات دنيوية، إلا أن الدوافع لم تكن بالضرورة منحصرة دائمًا في إحدى هاتين الفئتين. ومن الواضح أنه لم يكن لدى جميع المهتدين فهمًا متساويًا لطبيعة المعتقدات والممارسات الإسلامية. كما سيتم النظر في رد فعل السلطات الكنسية والعلمانية الغربية تجاه المهتدين. ولن يتم فحص حالات التحول الأخرى للمسيحيين الذين عاشوا لقرون بالفعل في كنف الحكم الإسلامي، بل فقط حالات اعتناق الإسلام لأولئك الذين ترجع أصولهم إلى البلدان المسيحية الغربية أو الذين كانوا يقيمون فيها عادة، وأولئك الذين كانت أراضيهم حديثة العهد بفتح المسلمين بعد القرن الحادي عشر؛ وسيكون التركيز بشكل أساسي، وإن لم يكن حصريًا، على الدويلات الصليبية وشبه الجزيرة الأيبيرية.

عوامل الجذب المتصورة للإسلام

عادةً ما يجد الكتاب الغربيون –ومعظمهم، وليس جميعهم، من رجال الدين– صعوبة في قبول أي منظور يتعلق بأن إمكانية اهتداء المسيحيين ناتجة عن عوامل جذب حقيقية في تعاليم وممارسات العقيدة الإسلامية، لأنهم كانوا مقتنعين بعدم وجود أي منها؛ ففي أوائل القرن الرابع عشر، كتب المؤلف المجهول لـ "ذاكرة الأرض المقدسة" Memoria Terre Sancte عن المرتدين قلائلاً أنه: "يجب على كل شخص إدراك أن تخليهم عن الإيمان المسيحي ليس بسبب اعتقادهم أو اقتناعهم بأن شريعة محمد ﷺ أفضل من المسيحية".[١] كما كتب سيمون سيمونيس (Symon Semeonis) عن المرتدين في مصر أنه على الرغم من اعتناق الكثيرين للدين الإسلامي، إلا أنهم ظلوا في جوهرهم يعتنقون العقيدة المسيحية.[٢] وزعم جون مانويل (John Manuel)، ابن شقيق الملك القشتالي ألفونسو العاشر (Alfonso X)، أن العقيدة الإسلامية كانت من نواح كثيرة غير منطقية أو معقولة بحيث يتعذر على أي شخص –أيا كانت درجة فهمه– أن يقتنع بإمكانية أنها تؤدي إلى الخلاص.[٣]

وعادةً ما كان يُعتقد بأن الضعفاء وبسطاء التفكير هم الأكثر عرضة لخطر التحول الديني؛ فعندما طلب بطرس المبجل (Peter the Venerable) من القديس برنارد (St. Bernard) في منتصف القرن الثاني عشر وضع مصنف جدلي لدحض الإسلام، كتب أنه على الرغم من أن المسلمين قد لا يتنصرون ، إلا أنه من الضروري "ملاحظة ورعاية أتباع الكنيسة الضعفاء، الذين يضلون عادة، أو يتم اجتذابهم دون وعي منهم، من خلال الحجج الواهية".[٤] وفي عام ١٣٢٢م، أعرب المجلس البلدي في بلد الوليد (Valladolid) عن مخاوفه من أن ينجذب البسطاء إلى الإسلام، كما ألح أولدرادوس أوف بونتي (Oldradus of Ponte) إلى إمكانية تحويل المسيحيين "البسطاء" (simplices).[٥]

كان يُعتقد أن مثل هؤلاء الأشخاص قد يتأثرون بالجاذبية الظاهرية للإسلام. ولذلك أكد جيمس أوف فيتري (James of Vitry)، في أوائل القرن الثالث عشر، على أن بعض المسيحيين اهتدوا إلى الإسلام لينغمسوا في الشراهة والتشتت والملذات، وفي نهاية ذات القرن زعم الفرنسيسكاني فيدينتوس أوف بادوفا (Fidentius of Padua) بأن البعض انجذب إلى الرغبة في الجسد والمتعة. بينما سعى همبرت أوف رومانس (Humbert of Romans)، الذي كان في وقت من الأوقات رئيسًا لطائفة الدومينيكان، إلى مقارنة المتطلبات الصارمة لعقيدته مع

الملذات الدنيوية للإسلام، واحتج بأن المسيحيين الحمقى هم الذين اهتدوا للحصول على المسرات التي وعد بها محمد ﷺ.(٦) وفي إسبانيا، أكد رئيس أساقفة طليطلة في القرن الثالث عشر، رودريك جيمينيز دي رادا (Roderick Jiménez de Rada) بالمثل أن محمداً ﷺ سعى لجذب "النفوس الشهوانية" (libidinosas animas)، ورأى ألفونسو العاشر ملك قشتالة أن البعض أصبحوا مسلمين بدافع الرغبة في العيش وفق هواهم.. مما يشير إلى أسلوب حياة مرن.(٧) كانت هذه التعليقات مستوحاة جزئيًا من الجدل المسيحي، الذي ركز على الدنيوية المفترضة للإسلام، وهي التعليقات التي رفضت كل ما لا يتوافق في الإسلام مع الآراء المسيحية. فشهر رمضان، على سبيل المثال، الذي يُحرم فيه الأكل والشرب طوال النهار، لم يكن يُعتبر صومًا حقيقيًا لأنه يختلف عن المفهوم المسيحي للعفة، حيث تم تداول روايات مبالغ فيها عن العادات الليلية للمسلمين خلال شهر رمضان.(٨)

وربما زادت المخاوف من انجذاب المسيحيين ضعاف الإيمان إلى الإسلام من خلال حقيقة أنه في القرنين الثاني عشر والثالث عشر كانت ثمة حركات هرطقة شعبية تنتشر في أجزاء مختلفة من الغرب، وبعامة كان يُنظر إلى الإسلام نفسه على أنه صورة من صور الهرطقة.(٩) وكان يُعتقد أن الخطر من الإسلام، مثل البدع الحالية، يكمن في كونه قد يلقى انتشارًا، خاصة بين البسطاء، في جميع أنحاء الغرب؛ ففي كتابه "عن الإيمان الكاثوليكي" De fide catholica، الذي كُتب في أواخر القرن الثاني عشر، خصص آلان أوف ليلي (Alan of Lille) قسمًا خاصًا بالمسلمين، بالإضافة إلى الكتابة عن الكاثار (Cathars) [الأطهار] والولدينسيين (Waldensians)، رغم أنه أعطى مساحة أقل للإسلام مقارنة بالتهديدات الأخرى.(١٠)

التحول في البلدان الغربية البعيدة عن المسلمين وعن بلاد المسلمين

رغم وجود مخاوف من احتمالية انجذاب بعض الغربيين إلى الإسلام، كانت احتمالية الارتداد هذه تتضاءل فيما يتعلق بأولئك الذين يعيشون في مناطق بعيدة عن الأراضي الإسلامية ممن ليس لديهم أي اتصال مباشر مع المسلمين. ففي حين كانت هناك مجتمعات يهودية في أجزاء كثيرة من العالم المسيحي الغربي، عاش المسلمون في عدد قليل من البلدان الغربية، معظمها في منطقة البحر الأبيض المتوسط. وربما اعتقد العديد من المسيحيين الذين يعيشون في أراض بعيدة عن المسلمين أن الإسلام دين وثني، وحتى لو انجذب بعض الغربيين في هذه المناطق إلى التساهل المفترض للإسلام أو بسبب معتقداته وممارساته الفعلية -على الرغم من أن القليل منهم كان سيعرف هذه الأمور بالتفصيل- كان من الممكن أن يقل التحول الديني بسبب غياب الجاليات المسلمة القريبة؛ إذ كان اعتناق العقيدة الإسلامية في كثير من الأحيان يستلزم الهجرة إلى الأراضي البعيدة. حدث هذا في حالة الفرنسيسكاني أنسيلم تورميدا (Anselm Turmeda)، الذي سافر أواخر القرن الرابع عشر من بولونيا إلى تونس وسرعان ما اعتنق الإسلام، وأصبح منتقدًا صريحًا للمسيحية. وقد زعم بعض المسيحيين المعاصرين أن دافعه هو الرغبة في الزواج،(١١) كما قيل أنه تأثر بحالة الكنيسة وقت الانشقاق البابوي.(١٢) ومع ذلك، رغم إن معاصريه وجدوا دون شك صعوبة في تصديق أن أنسيلم صار مقتنعًا حقًا بمزايا الإسلام، فقد صرح هو نفسه بأن معلمه في بولونيا أقنعه بأن محمدًا ﷺ يجب أن يُعرف بـ "الشفيع" Paraclete. قد تكون هذه القصة مجرد أداة أدبية، إلا أن اهتداءه ربما كان مبنيًا على اقتناع بمزايا الإسلام.(١٣) ومع ذلك، كان انسيلم حالة استثنائية، فقد نشأ في مُرسِيَة، حيث كان جزء من السكان مسلمين. من ناحية أخرى، فإن زعم متى الباريسي (Matthew Paris) بأن الملك الإنجليزي جون كان مستعداً في عام ١٢١٣م ليس فقط لإخضاع مملكته للموحدين في شمال إفريقيا بل أيضًا لقبول العقيدة الإسلامية غير موجود في أي مصدر معاصر ويمكن استبعاده.(١٤)

ومع ذلك، قيل في بعض الأحيان أن خطر الارتداد كان قائمًا في جميع أنحاء العالم المسيحي الغربي بسبب النجاحات العسكرية للإسلام والهزائم المتكررة للمسيحيين الغربيين الذين كانوا يحاولون الدفاع عن الأرض المقدسة في القرن الثالث عشر؛ كان يُخشى أن يجتذب الإسلام المتحولين من خلال انتصاراته على القوى المسيحية. قد يؤثر النجاح العسكري، وليس طبيعة المعتقدات والممارسات الإسلامية، على الغربيين أينما كانوا. وقيل في بعض الأحيان أن الهزائم الشديدة على أيدي المسلمين قد عرّضت إيمان الكثيرين للخطر، ليس فقط بين الجيوش الصليبية بل أيضًا داخل الدول الغربية. أكد متى الباريسي أن الإيمان بدأ يتزعزع في فرنسا بعد فشل الحملة

الصليبية التي قادها لويس التاسع (Louis IX) ضد مصر، بينما لم يتم تجنب التحول الديني في البندقية إلا من خلال جهود الأساقفة والرهبان.[١٥] وبالمثل ذكر ساليمبيني (Salimbene) أن البعض في فرنسا كانوا يقولون إن محمدًا ﷺ أقوى من المسيح،[١٦] وكتب أوستورك أوف أوريلاك (Austorc of Aurillac): "صحيح أن الرجال في هذه الأيام يفقدون الإيمان بالله، وأننا صرنا نعبد محمدًا ﷺ ... لأن الله والمباركة مريم يريداننا أن نهزم وأن ينتصر الأشرار".[١٧] ومع ذلك، حتى لو كان لهذه المزاعم شيء من الصحة، فإنها لا تشير إلى احتمال انتشار اعتناق الإسلام في البلدان البعيدة عن المسلمين والأراضي الإسلامية؛ إذ كان من شأن الاعتبارات العملية أن تحول مرة أخرى دون التحول. وعلى ذلك فإن التعليقات المعاصرة تعكس مجرد رد فعل عابر للفشل.

التحول داخل البلدان الغربية التي تحوي مجتمعات مسلمة

يحدث التحول الديني عادة بين أولئك الذين كان لهم اتصال شخصي مع المسلمين بطرق مختلفة. قد يتأثر الأشخاص -الذين نشأوا كمسيحيين في بلدان تضم مجتمعات مسلمة، مثل هنغاريا وشبه الجزيرة الأيبيرية وصقلية والأرض المقدسة- بالمسلمين المقيمين في الجوار. تمت الإشارة إلى المخاطر التي شوهدت في مثل هذه البلدان؛ ففي عام ١٢٣٦م، مثلاً، قال جريجوري التاسع (Gregory IX) عن المسلمين الذين يعيشون في مملكة صقلية أن الاتصال بالمسيحيين سهّل عليهم إفساد العقيدة المسيحية وكسب المتحولين.[١٨] كذلك يتضح هذا التهديد المفترض من المحاولات الواسعة التي بُذلت لفصل المسلمين عن المسيحيين.[١٩] ومع هذا، لم يتحقق الفصل بشكل كامل -كانت محاولات فرضه لا تزال جارية في القرن الخامس عشر - وكان تحويل التبعية من المسلمين إلى المسيحية بطيئًا. لذلك استمر التعبير عن المخاوف من أخطار الاتصال المتكرر حتى نهاية فترة القرون الوسطى. في عام ١٤٠٩م، مثلاً، عندما أقام بعض المسيحيين في الحي المغربي بمدينة بَلَنْسِيَة (Valencia)، أعرب ملك أراجون مارتن الأول (Martin I) عن قلقه من أن يؤدي ذلك إلى اعتناق الإسلام؛ وفي المراسيم التي صدرت بعد ثلاث سنوات في قشتالة، خلال فترة يوحنا الثاني (John II)، قيل مرة أخرى أن الاتصال بالمسلمين في تلك المملكة يمكن أن يُفسد المسيحيين؛ وفي عام ١٤٦٥م، تحدث نبلاء قشتالة مع هنري الرابع (Henry IV) عن مخاطر الاتصال بين المسيحيين والمسلمين.[٢٠]

في بعض المناطق، كان عدد المسلمين يفوق عدد المسيحيين، وحيثما لم يتم الفصل بين الجماعات، يمكن ممارسة الضغط على الأقلية المسيحية، خاصة إذا كانت هناك لغة مشتركة؛[٢١] والمسلمون الذين لهم سلطة على المسيحيين قد يسعون أيضًا للتأثير عليهم. أكد هونوريوس الثالث (Honorius III) وجريجوري التاسع (Gregory IX) أن المسلمين في هنغاريا كان لديهم خدم أو عبيد مسيحيين، أُجبروا على اعتناق الإسلام، كما أن البعض، بتظاهرهم بالمسيحية، تزوجوا من زوجات مسيحيات أُكرهن فيما بعد على الارتداد.[٢٢] ومع ذلك، ثمة اقتراح بأن هذه التصريحات البابوية حول غير المسيحيين في هنغاريا كانت تستند إلى مزاعم طرحها الأساقفة الهنغاريون خلال فترة الصراع بين رجال الدين والتاج؛ ومن ثم لا ينبغي قبولها بالكامل دون شك.[٢٣] غير أنه في ستينيات القرن الثالث عشر، اتهم أودو أوف شاتورو (Odo of Châteauroux) مسلمي لوتشيرة (Lucera) في جنوب إيطاليا بالقبض على المسيحيين، وخاصة النساء والأطفال، وإجبارهم على اعتناق العقيدة الإسلامية؛ لكن بما أن هذا التعليق جاء في سياق خطبة صليبية أثناء التحضير للهجوم على مسلمي لوتشيرة ، فإن صحته يجب التشكيك فيها.[٢٤] ومع ذلك، فإن هذه الروايات العامة، التي تكون في بعض الحالات ذات قيمة مشكوك فيها وربما تشير جزئيًا إلى المهتدين إلى الإسلام، ليست الدليل الوحيد على الضغط الذي يمارسه المسلمون داخل البلدان المسيحية. في أراجون، تم استعباد أو حرق المسلمين الذين أقنعوا المسيحيين بالتحول، كما ألح النبلاء الذين قدموا مطالب لملك قشتالة هنري الرابع عام ١٤٦٥م إلى الإجراءات التي يجب اتخاذها ضد المسلمين الذين أقنعوا المسيحيين باعتناق الإسلام.[٢٥]

وثمة مثال خاص للإكراه حدث في عام ١٣٢٢م، عندما بلغ جيمس الثاني ملك أراجون أن مسلمي كالبي (Calpe) في بَلَنْسِيَة أقنعوا فتاة مسيحية تدعى ماريتا (Marieta) باعتناق الإسلام.[٢٦] ومع ذلك، يصعب أحيانًا التمييز بين ضغط الجماعة والضغط الناتج عن الصلات الشخصية، والتي يمكن أن تلعب دورًا أيضًا. في عام ١٢٨٢م، قيل أن

امرأة مسيحية اختطفها مسلمو كالاتوراو (Calatorao) في أراجون، ثم تحولت إلى الإسلام وتزوجت من مسلم: ربما ادعى المسيحيون أنها اُختطفت لأنهم لم يتقبلوا فكرة أن تُفتن امرأة مسيحية بمسلم.[٢٧] ومن الواضح أن حادثة مماثلة وقعت في عام ١٤٦٣م، عندما هرب أسير مسلم من بلدة لوركا (Lorca) بمُرسيَة، وأخذ معه إلى غرناطة امرأة مسيحية اعتنقت الإسلام وتزوجته. وعندما جرت محاولات لاستعادتها، قررت البقاء مع زوجها في بلدة فيرا (Vera) المسلمة.[٢٨] ويبدو أن سبب تبنيها للإسلام هو تعلقها بالأسير. وفي أواخر القرن الثاني عشر، طلب أسقف عكا نصيحة كلستين الثالث (Celestine III) بشأن رجل قيل إنه تخلى عن إيمانه بدافع الكراهية لزوجته وأن لديه عدة أطفال من امرأة مسلمة، ويلمح "القانون ذو الأقسام السبعة" (Siete Partidas) لألفونسو العاشر إلى فقدان حقوق الملكية للمسيحيين المتزوجين الذين اعتنقوا الإسلام وتزوجوا ثانية.[٢٩] ويبدو أن هناك آخرين تأثروا عبر علاقات شخصية طويلة الأمد، وليست جديدة. إن دومينيك أوف سرت (Dominic of Sert)، أحد مواطني بَلَنْسيَة، اعتنق الإسلام عام ١٢٦٣م مع زوجته وأولاده ؛ وكانت قد تحولت عن الإسلام (baptizata)، ويمكن القول أن المبادرة جاءت منها.[٣٠] كذلك ذكرت مراسيم هونوريوس الثالث وجريجوري التاسع المتعلقة بهنغاريا أن بعض المسيحيين هناك تحولوا لأن المسلمين في المملكة يتمتعون بمستوى معيشي أعلى وامتيازات أكبر، غير أن هذا الادعاء يخضع لنفس الشك مثل الروايات الأخرى الواردة في تلك الرسائل.[٣١] ومن غير المعروف إلى أي مدى انجذب أي شخص نشأ كمسيحي في الممالك الغربية إلى طبيعة المعتقدات والممارسات الإسلامية. ربما يكونون قد اكتسبوا بعض المعرفة عن الممارسات الإسلامية من خلال الاتصال بالمسلمين، إلا أن هناك نقص في الأدلة حول آثار هذه المعرفة.

في البلدان الغربية التي تضم مجتمعات مسلمة، لم يكن هناك فقط احتمال أن يعتنق بعض الأفراد الذين نشأوا كمسيحيين الإسلام: كان من المتوقع أيضًا حدوث انتكاسات من المسلمين الذين تحولوا إلى المسيحية في هذه الأراضي. في عام ١١٩٩م، زعم إنوسنت الثالث (Innocent III)، مثلاً، أن المسلمين المتنصرين في صقلية كانوا يعودون إلى الإسلام.[٣٢] وثمة أدلة كبيرة باقية على هذه المسألة.

كان وضع المسلمين المتحولين إلى المسيحية صعبًا بشكل واضح. كان يُنظر إليهم بعين الريبة والعداء من قبل المجتمعات المسيحية والمسلمة على حد سواء، وكانت الإساءة إليهم أمرًا شائعًا. لقد عانوا، بالإضافة إلى المدجنين، على أيدي المسيحيين خلال الاضطرابات في بَلَنْسيَة في نهاية عهد جيمس الأول ملك أراجون، وفي عام ١٢٨١م ورد أيضًا أن المسلمين يسيئون معاملة المتحولين إلى المسيحية في أراضي أراجون.[٣٣] وثمة مثال متطرف على عداء المسلمين في عام ١٥٨٧م، عندما دعت مجموعة من المسلمين في نوفيلدا (Novelda) ببَلَنْسيَة شخصًا متنصرًا إلى تناول الطعام ثم اعتدوا عليه جنسياً.[٣٤]

وبالتأكيد بُذلت محاولات من قبل الحكام للتخفيف من مأزق المتنصرين من المسلمين. تمت إدانة تسمية المتنصرين بـ"المرتدين" (tressalidz) أو "الآبقين" (renegats) في "أعراف برشلونة" Usatges de Barcelona،[٣٥] وفي عام ١٢٤٢م أصدر جيمس الأول ملك أراجون مرسومًا ينص على أنه "لا يجوز لأي شخص من أي رتبة أن يهين أي شخص يعتنق عقيدتنا الكاثوليكية من اليهودية أو الوثنية من خلال تسميته أو التحدث عنه بوصفه مرتد أو آبق أو أي مصطلح مشابه"،[٣٦] وصدرت مراسيم أخرى من هذا النوع في أراجون عام ١٢٦٣م وما بعده.[٣٧] ففي فويرو بَلَنْسيَة (قانون بَلَنْسيَة) تم فرض غرامة قدرها عشرين مورابيتينوس morabetinos [دينار مرابطي] على هذه الجريمة،[٣٨] وفي فويرو ريل Real، فرض ألفونسو العاشر ملك قشتالة غرامة قدرها عشرين مارافيدي maravedís [دينار مرابطي] على أي شخص يصف المتنصر بـ "المرتد" (tornadizo): كان يجب دفع النصف إلى الملك والنصف للشاكي.[٣٩] وفي عام ١٣١٠م، قرر فريدريك ملك صقلية (Frederick of Sicily) أن أي شخص يدعو المتنصرين بـ"الكلاب الآبقة" (canes renegados) يجب احتجازه في الأغلال لمدة عام.[٤٠] وفي عام ١٢٤٢م، أمر جيمس الأول أيضًا العائلات المسلمة بعدم السعي للاستيلاء على ممتلكات من تنصر وهو حي، وفي عام ١٤٢٣م أصدر ألفونسو الخامس (Alfonso V) ملك آراجون مرسومًا يقضي بأن يتمتع المسلمون الذين تحولوا إلى المسيحية بنفس حقوق الميراث في ممتلكات المسلمين تمامًا كأولئك الذين لم يرتدوا.[٤١] إن المحاولات التي قام بها المسلمون لحرمان المتنصرين من الملكية يشير إليها أمر جيمس

الثاني ملك أراجون في عام ١٣٠١م بإعادة الممتلكات إلى متنصر يدعى جيمس أوف جاكا (James of Jaca) بعد أن أخذتها والدته، التي ظلت على إسلامها، وباعتها، رغم أن هذا المتنصر كان قد ورثها من والده.[٤٢] ومع ذلك، فإن تكرار المراسيم الملكية يشير إلى أنه لم يتم القضاء على المشاكل بسهولة. في عام ١٣٦١م، وجد بيتر الرابع (Peter IV) ملك أراجون أنه من الضروري التهديد بغرامة قدرها مائة مورابيتينوس [دينار مرابطي] على المسيحيين في بَلَنْسِيَة الذين كانوا يطلقون على المتنصرين "كلابًا" (canes) و"أبناء كلاب" (filios canum).[٤٣]

والإشارات إلى أن معاملة المتنصرين المسلمين في الواقع أدت إلى انتكاسات مذكورة في "القانون ذو القانون السبعة" (Siete Partidas)، حيث لم يذكر ألفونسو العاشر ملك قشتالة أن المتنصرين كانوا يُطلق عليهم اسم تورناديزوس tornadizos (المرتد) فحسب، بل أكد أيضًا أن بعضهم قد هجروا المسيحية بسبب الإهانة التي تعرضوا لها بعد تنصرهم؛[٤٤] وفي عام ١٣٧٦م، أمر بيتر الرابع ملك أراجون المسؤولين في ليريدا (Lérida) بحماية المتنصرين من الإهانة، لأنه كان يخشى أن تؤدي الإساءة إليهم إلى دفعهم إلى العودة إلى الإسلام.[٤٥] كذلك أكد مجلس بلد الوليد (Valladolid) في عام ١٣٢٢م أن المتحولين غالبًا ما يُجبرون على التسول بسبب الفقر، الذي يُفترض أن يكون ناتجًا عن فقدان الممتلكات أو النبذ، وأصدر مرسومًا يقضي بإنشاء المستشفيات لتوفير الرعاية لهم، إن كان هذا مناسبًا، حيث يمكن توجيههم في حرفة ما.[٤٦] ويبدو أن المجلس كان مهتمًا في المقام الأول باحتمالية عدم تشجيع المتحولين المحتملين، لكن الفقر قد يؤدي أيضًا إلى الارتداد.

ومع ذلك، لم يكن العداء الذي واجهوه هو فقط الذي أدى إلى انتكاس بعض المتنصرين. أكد جيمس أوف فيتري (James of Vitry) أنهم غالبًا ما يجدون المسيحية متكلفة للغاية؛ لكن رأيه، بالطبع، يعكس فقط المفهوم الغربي بكون الإسلام عقيدة متساهلة.[٤٧] ومع ذلك، فقد تحول بعض المسلمين إلى المسيحية ليس عن قناعة بل لجني فوائد مادية من مختلف الأنواع، ثم انتكسوا فيما بعد؛ فهم لم يكونوا معتنقين حقيقيين. في عام ١٢٤٠م، سمع جريجوري التاسع (Gregory IX) من ميورقة (Mallorca) أن العديد من العبيد المسلمين قبلوا المعمودية من أجل نيل الحرية، ثم عادوا إلى الإسلام؛[٤٨] وفي مجلس مقاطعة تاراغونا (Tarragona) عام ١٢٤٦م، قيل بالمثل أن "بعض العبيد المسلمين يأتون على نحو خادع إلى المعمودية حتى يتمكنوا من الهروب من نير العبودية".[٤٩] وفي أواخر القرن الخامس عشر، أكد أحد العبيد المغاربة الذي تحول إلى المسيحية أنه تنصر من أجل الحصول على حريته والذهاب إلى غرناطة للعودة إلى الإسلام: من المفترض أن تحوله الأصلي كان مدفوعًا بأمل العتق.[٥٠] وكان لدى العبيد المسلمين عند السادة اليهود دافع خاص للتنصر؛ حيث لم يُسمح لليهود بامتلاك عبيد مسيحيين. في عام ١٢٧٧م، اشتكى ممثلو اليهود لبيتر الثالث ملك أراجون من تجريد ملاك العبيد اليهود من عبيدهم لأن أولئك الأخير يتنصرون دون موافقة أسيادهم. وحكم الملك أنه مستقبلًا إذا سعى هؤلاء العبيد إلى المعمودية في غضون ثلاثة أشهر من تقديم الطلب عليها، فيجب أن يحصل الملاك اليهود على تعويض قدره اثني عشر أوري (aurei)، إما من العبد أو من المشتري المسيحي.[٥١] وفي عام ١٢٨٤م في امتياز برشلونة Privilegis، صدر مرسوم آخر يقضي بإطلاق سراح العبيد الذين تنصروا إذا كان ملاكهم من اليهود بمجرد أن يدفعوا ثمن حريتهم.[٥٢] تم تشجيع التنصير أيضًا من خلال المكاسب المادية الأخرى. على الرغم من أن ألفونسو العاشر ملك قشتالة أكد في "القانون ذو الأقسام السبعة" (Siete Partidas) أنه لا ينبغي أن يتم وعد المسلمين بمكافآت مقابل تنصرهم، فقد قدم بنفسه مزايا لعالم مسلم لإغرائه بالتنصر؛ وبعض مسلمي لوتشيرا في جنوب إيطاليا الذين تنصروا عام ١٣٠٠م تم منحهم ليس فقط الحرية ولكن أيضًا الامتيازات والممتلكات من قبل تشارلز الثاني ملك نابولي (Charles II of Naples).[٥٣]

حتى أن ريموند أوف بينيافورت (Raymond of Penyafort) وافق على تقديم الهدايا لأولئك الذين يسعون إلى التنصر.[٥٤] أن بعض التحولات الأخرى إلى المسيحية كانت بسبب الرغبة في تجنب عواقب الجريمة أو الديون، وقد ذُكر ذلك في فويرو بَلَنْسِيَة، والذي أشار إلى اليهود والمور (Moors)[المسلمين]"الذين يتظاهرون بالرغبة في اعتناق الإيمان المسيحي بسبب بعض الإهانات أو لأنهم مثقلون بالديون، وذلك حتى يستطيعون من خلال اللجوء إلى الكنائس تجنب عواقب الجريمة أو عبء الديون".[٥٥] يتجلى هذا النوع من الدوافع في الإعفاء الذي مُنح عام

١٣٥٧م لمحمد الفافيل (Muhammad Alfavell)، أحد سكان الكاراس (Alcarrás) في قطالونيا؛ لقد حُكم عليه بالحرق لارتكابه الزنا مع امرأة مسيحية، ولكن تم العفو عنه عندما وعد باعتناق المسيحية.[٥٦] وبعد ثلاثين عامًا، تنصر سبعة قراصنة مسلمين معتقلين في بَلَنْسِيَة خشية إعدامهم.[٥٧] كما زعم ابن جبير أن بعض المسلمين في صقلية اعتنقوا الإسلام من أجل الهروب من العلاقات الأسرية المرهقة.[٥٨]

ومن المحتمل أيضًا أن بعض المسلمين اعتنقوا المسيحية ليس عن قناعة بل بسبب السلوك العدواني لجيرانهم المسيحيين. لقد وضع رجال القانون الكنسي في اعتبارهم إمكانية تعرض المسلمين للضغط من أجل التحول إلى المسيحية عن طريق التهديد أو الحرمان من الممتلكات، ثم الانتكاس لاحقًا: ومع ذلك فقد أكدوا أن مثل هذا التنصر قانونياً.[٥٩] وفي عام ١٤١٤م أصدر إنفانتي آراجون، ألفونسو، مرسومًا يقضي بضرورة حماية المسلمين الذين يعيشون في مدينة هواسكا (Huesca) [وقشة]، لا سيما في منطقة ألكويبلا (Alquibla)، حيث يعيش الناس من أتباع الديانتين، لأن بعضهم لم يتنصر عن قناعة بل لأنهم كانوا خائفين؛ وذكر على وجه الخصوص أنه لا ينبغي إجبارهم على تغيير مكان إقامتهم.[٦٠] في بعض الأحيان، لا سيما عندما تعرضت الأحياء الإسلامية للهجوم من قبل المسيحيين المجاورين، كانت هناك أيضًا عمليات تنصير قسرية. في عام ١٢٨٢م، اتجه المسيحيون قسراً إلى تعميد بعض المدجنين في هواسكا [وقشة]، على الرغم من أنهم عوقبوا فيما بعد من ملك أراجون.[٦١] ومع ذلك، يبدو أن طريقة التنصير هذه لم تكن شائعة. ومع ذلك، فقد وضع بعض مالكي العبيد في وصاياهم تدابير لعتق العبيد لقاء تعميدهم؛ من الواضح أن ملاكهم لم يأخذوا رغباتهم ومعتقداتهم في الاعتبار.[٦٢] صرحت "أعراف" Costums مدينة طرطوشة Tortosa القطالونية أنه إذا أوصى مالك العبيد بتحريرهم في وصيته، فلن يتم تنفيذ هذه الرغبة إلا إذا تنصر العبد؛ فإن لم يرغب في التنصر، فيجب أن يظل عبدًا.[٦٣] وهكذا كان هناك حافز قوي في هذه الظروف لقبول المعمودية.[٦٤]

وللتغلب على خطر التنصر الظاهري والانتكاسات اللاحقة، قرر المجلس الإقليمي في تاراغونا (Tarragona) عام ١٢٤٦م أنه يجب اختبار المتنصرين المحتملين قبل المعمودية، "حتى يمكن اكتشاف ما إذا كانوا يسيرون في الظلام أم في النور".[٦٥] كان من المتصور أن هذا سيستغرق عدة أيام. في عام ١٢٦٨م، أصدر جيمس الأول ملك أراجون مرسومًا يقضي بوجوب تعميد المسلمين في اليوم الثالث من ذهابهم إلى الكنيسة لطلب المعمودية، وتنص "أعراف" طرطوشة على أن العبد المسلم الذي أراد التنصر يجب أن يبقى في الكنيسة لمدة ثلاثة أيام من أجل إثبات صدق نيته.[٦٦] ومع ذلك، فقد ذكر في مجمع أبرشي في ألكالا دي إيناريس (Alcalá de Henares) بقشتالة في أواخر القرن الخامس عشر أن ثمة حكم سابق يقضي بأن يعيش المسلمون (Moors) الراغبون في التحول بين المسيحيين لمدة ثمانية أشهر وأن يأتوا إلى الكنيسة مع المسيحيين الشباب قبل المعمودية. كان يُعتقد أن هذا ضروري لأنه كان يُظن أن المسلمين غالبًا ما ينحرفون عن طريقهم المختار عبر المكابرة أو عدم الألفة. ومع ذلك، تم تقليل هذه الفترة لاحقًا إلى أربعين يومًا حتى لا تثبط عزيمة المتنصرين المحتملين. لكن في الممارسة العملية، تم تجاهل هذا الحكم المعدل وتم تعميد المسلمين دون تأخير. لذلك صدر مرسوم في Alcalá يقضي بأن على المسلمين الراغبين في التنصر، إذا أمكن، قضاء بعض الوقت في دار ديني، أو على الأقل اختبارهم لعدة أيام، من أجل استيضاح نواياهم.[٦٧] وكان من الواضح أن الكثيرين سعوا إلى التحول لأسباب خاطئة، وأن هذا يمكن أن يحدث انتكاسات.[٦٨]

إن الأسباب الدقيقة للانتكاسات الفردية للمتنصرين لا يتم شرحها عادةً في المصادر الباقية؛ فمثلًا ليس من المعروف ما الذي دفع اثنتين من المتنصرين في بَلَنْسِيَة – وكلتاهما تُدعيان ماري Mary– إلى الانتكاس في عام ١٢٦٣م.[٦٩] لكن لا شك في أن العودة إلى الإسلام سُهلت في بعض الحالات من خلال الاتصال المستمر للمتنصرين مع أفراد عائلاتهم أو أصدقائهم السابقين؛ فعلى الرغم من أن العداء كان يظهر بشكل عام للمتنصرين، إلا أن من الواضح أن البعض ظلوا على علاقات ودية مع رفاقهم السابقين. كان من المتوقع بالطبع أن يتجنب المتنصرون، مثلهم مثل المسيحيين الآخرين، الاتصال بالمسلمين؛ ففي عام ١٢٣٢م، على سبيل المثال، أمر رئيس أساقفة جران (Gran) في هنغاريا بفصل المسلمين المتنصرين عن دينهم السابق،[٧٠] وفي عام ١٢٧٤م أصدر كونسيجو (concejo)

إشبيلية [مجلس أشبيلية البلدي] مرسومًا جديدًا بأنه لا ينبغي للمسيحيين الجدد العيش بين المسلمين أو الاتصال بهم،[٧١] بينما صدر حظر عام آخر على الاتصال في قشتالة عام ١٤١٢م.[٧٢] ومع ذلك، لم يتحقق الفصل الكامل مطلقًا. في عام ١٣٠٤م اشتكى جيمس الثاني ملك أراجون من أن بعض المتنصرين كانوا يحضرون أعراس المسلمين. وفي عام ١٣٣٨م، كان على البايل العام (baile general) لبَلَنْسِيَة أن يأمر بعدم استقبال أي مسلم لمسيحيين جدد في منزله؛ وفي عام ١٣٤٦م، تم توجيه اللوم إلى بعض المعمدين لشرائهم منازل في الحي الإسلامي بمدينة بَلَنْسِيَة، على الرغم من أنه سُمح لهم في الواقع بالاحتفاظ بها.[٧٣] وفي القرن الخامس عشر، ظل الفرنسيسكاني ألونسو أوف إسبينا (Alonso of Espina) يؤكد على أنه لا ينبغي للمتنصرين الإبقاء على علاقات مع رفاقهم السابقين.[٧٤]

ومع ذلك ، فإن القانون الكنسي سمح للمسلمين الذين تحولوا إلى المسيحية بالاحتفاظ بزوجاتهم، حتى لو كانوا متزوجين ضمن درجات القربى المحرمة؛ كان التبرير هو أن الخشية من الهجر قد يثني الأزواج عن اعتناق المسيحية.[٧٥] وهكذا في عام ١٣٣٤م أمر ألفونسو الرابع ملك أراجون بايل دروقة (baile of Daroca) بالسماح لامرأة مسلمة تُدعى زُبران (Zobran) بالعيش مع زوجها المتنصر؛ إذ أعرب الملك عن أمله في أن يتم جلبها أيضًا إلى العقيدة المسيحية.[٧٦] ومع ذلك، كان هناك أيضًا خطر أن الأزواج غير المتنصرين قد يحاولون كسب المتنصرين إلى الإسلام مرة أخرى.[٧٧] ومع ذلك، إذا كانت التفسيرات الدقيقة للانتكاسات غير موجودة عادة في المصادر المتبقية، فمن الواضح أنه في نهاية عهد جيمس الأول ملك أراجون، أعطت الثورات الإسلامية في بَلَنْسِيَة حافزًا للعودة إلى الإسلام، مما أدى إلى الانتكاسات.[٧٨]

تحول الهاربين

بينما كان من المرجح أن يهاجر أولئك الذين اعتنقوا الإسلام داخل الأراضي المسيحية إلى الأراضي الإسلامية، فر بعض المسيحيين الغربيين الآخرين إلى المناطق الإسلامية المجاورة لأسباب أخرى؛ والتحول هنا، إذا حدث، سيكون نتيجة وليس سببًا للهروب. إن هروب العديد من الغربيين إلى البلدان الإسلامية يعني ضمناً إدراج البنود المتعلقة بالفارين من وجه العدالة في الاتفاقيات بين الحكام المسيحيين والمسلمين.[٧٩]

لقد فر بعضهم بسبب الصعوبات التي كانوا يعانون منها في الدول الغربية المتاخمة للأراضي الإسلامية. كانت الأسباب في بعض الأحيان سياسية. وكان من بين الفارين من شبه الجزيرة الأيبيرية النبلاء الذين فقدوا الحظوة الملكية: فقد ذهبوا عادة إلى المنفى في القصور الإسلامية في إسبانيا أو شمال إفريقيا. من بين أولئك الذين فروا إلى غرناطة في زمن ألفونسو العاشر الإنفانتي فيليب والنبيل نينو غونزاليس دي لارا (Nuño González de Lara).[٨٠] كان هناك أيضا أولئك الذين يرغبون في الهروب من عواقب الجريمة. في أواخر القرن الثاني عشر، هرب جون جيل (John Gale) من الأراضي المقدسة إلى الأراضي الإسلامية المجاورة بعد أن قتل سيده الذي ضبطه مع زوجته.[٨١] وزعم جيمس من فيتري (James of Vitry) أن العديد من المجرمين وغيرهم من المذنبين قد أتوا إلى الأرض المقدسة من الغرب وأن بعضهم ذهب لاحقًا إلى الأراضي الإسلامية المجاورة.[٨٢] وفي أوائل القرن الرابع عشر، هربت إلفيرا (Elvira)، أرملة بيتر فيرمل (Peter Vermell)، من مقاطعة أوريويلا Orihuela في مملكة بَلَنْسِيَة إلى الأراضي الإسلامية الواقعة في أقصى الجنوب عندما ثبت أن لديها ابنتين من مسلم من كريفيلنت (Crevillent).[٨٣] وتشير اتفاقية بين الاسبتارية (Hospitalers) في الأرض المقدسة والمماليك في عام ١٢٦٧م إلى فارين يحملون بضائع تخص شخصًا آخر، يُفترض أن هذه الأشياء قد سُرقت.[٨٤] وكان من بين الذين أُتهموا بارتكاب جرائم وفروا إلى أراضي المسلمين متدينون وعلمانيون. فأحد فرسان الداوية (Templar)، ويدعى لوقا (Luke)، هرب من عكا بعد إدانته باللواط، وذهب إلى المسلمين.[٨٥] وثمة فارس آخر من الداوية، هو برنارد فوينتيس (Bernard of Fuentes)، عُرف أنه فر من أراجون إلى تونس أثناء محاكمته من هيئته.[٨٦] وفي منتصف القرن الخامس عشر، فر الفرنسيسكاني ألفونسو من ميلّا (Alfonso of Mella) إلى غرناطة عندما واجه اتهامات في إسبانيا بشأن أنشطة هرطوقية.[٨٧] وكان ينظر إلى الفقر والرغبة في الثروة على أنهما سبب إضافي للهروب. لقد كتب جيمس من فيتري (James of Vitry) في أوائل القرن الثالث عشر أن المسيحيين البائسين

(miseri) واليائسين (abjecti) عبروا إلى معاقل المسلمين.[٨٨] من الممكن بالتأكيد أن يكون بعض الذين عاشوا في حالة فقر في المناطق المتاخمة للأراضي الإسلامية قد سعوا لإيجاد مصدر رزق في هذه الأخيرة. بالنسبة لآخرين، يكمن الدافع في خيبات الأمل والصعوبات الشخصية. فقد فر راؤول من بنيبراك (Raoul of Benibrac) إلى الأراضي الإسلامية عندما اختطف بلدوين من إبلين (Baldwin of Ibelin) خطيبته وتزوجها وطرده خارج مملكة بيت المقدس.[٨٩] لكن الاستياء من أي نوع قد يؤدي إلى الهروب. حتى أن متى الباريسي يروي عن أحد فرسان الداوية أنه ذهب إلى المسلمين في دمياط زمن الحملة الصليبية التي قادها لويس التاسع على ما يبدو لأنه حُرم من حصان.[٩٠] في كثير من الحالات، بالطبع، نجد أسباب الهروب غير معروفة. فسجلات الداوية، على سبيل المثال، تذكر أخًا بنّاءًا غادر عكا وذهب إلى المسلمين، لكنها لم تقدم دافعًا.[٩١] في الواقع، غالبًا ما تم تضمين البنود المتعلقة بالفرار إلى الأراضي الإسلامية في اللوائح الصادرة عن هذه الهيئات.[٩٢] كما حددت أحكامها العقوبات التي يجب أن تُفرض على أولئك الذين هددوا فقط بالذهاب إلى المسلمين؛[٩٣] قد يشير ذلك إلى أن الهروب إلى أراضي المسلمين، أو فكرة الفرار، لم يكن مثيرًا غير مألوفًا للاستياء داخل أي هيئة عسكري.

بينما فر البعض إلى الأراضي الإسلامية بسبب مشاكل في حياتهم في الدول الغربية، وتسببت المصاعب أثناء الحرب ضد الكفار أيضًا في الهروب إلى أراضي المسلمين. التقارير عن الفرار في الميدان شائعة. يقال إن ستة فرسان غربيين قد فروا أثناء معركة حطين عام ١١٨٧م،[٩٤] وتتضمن لوائح الهيئات العسكرية فقرات عن الإخوة الذين فروا في المعركة؛ لا تذكر عادة أن الهروب كان بالضرورة إلى المسلمين،[٩٥] ولكن لا شك أن هذا حدث في بعض الأحيان. تتضمن الروايات الغربية عن معظم الحملات الصليبية إلى الشرق أيضًا تقارير عن الفارين منها. يذكر كل من مؤلف "أعمال الفرنجة" (Gesta Francorum) وبطرس توديبودوس (Tudebodus) أنه في عام ١٠٩٧م تظاهر زعيم الألمان في إكسيريجوردو (Xerigordo) بالسير ضد الأتراك الذين كانوا يحاصرون القلعة، لكنه فر بعد ذلك إلى العدو مع أتباعه.[٩٦] ويحكي روبرت الراهب (Robert the Monk) عن صليبي من أكوتين (Aquitaine) انشق وقت حصار أنطاكية في العام التالي.[٩٧] ويذكر أودو الدويلي (Odo of Deuil) أن قوات الحملة الصليبية الثانية التي تركها الملك الفرنسي لويس السابع في أضاليا (Adalia) لمواصلة رحلتهم البرية، عاملها الأتراك بشكل أفضل من اليونانيين، وأن أكثر من ثلاثة آلاف انضموا إلى الأتراك.[٩٨] وفي الحملة الصليبية الثالثة، انشق بعض أولئك الذين عانوا من المشقة في جيش فريدريك بربروسا (Frederick Barbarossa)،[٩٩] وفي شتاء ١١٩٠-١١٩١م، عندما كانت هناك مجاعة في المعسكر الصليبي خارج عكا، قيل إن البعض سعوا لإنقاذ حياتهم بالفرار إلى العدو: "في الجيش، صار كل نوع من الطعام يكلف الكثير لدرجة أن العديد من شعبنا انشق للأتراك".[١٠٠] وقد تم الكشف عن حالات فرار مماثلة بين أتباع لويس التاسع عندما باتوا يعانون في مصر عام ١٢٥٠م.[١٠١] ومع ذلك، فإن التقارير عن الهروب في المعركة أكثر شيوعًا في المصادر المتعلقة بالأراضي المقدسة منها في تلك الأحداث المسجلة بالحوليات عن شبه الجزيرة الأيبيرية.

وبالطبع، لم يكن كل الغربيين الذين فروا إلى الأراضي الإسلامية يعتنقون العقيدة الإسلامية. كان النبلاء الذين تعرضوا لسخط ملكي في إسبانيا يأملون في العودة واستعادة حظوتهم، وبالتالي كان عليهم الاحتفاظ بدينهم. احتفظ جون جيل (John Gale) بإيمانه وعاد لاحقًا إلى مملكة بيت المقدس. وصار فارس الداوية، برنار من فوينتيس (Bernard of Fuentes) قائدًا للفرق المسيحية في تونس، لكنه لم يعتنق الإسلام، وعاد لاحقًا إلى إسبانيا حيث حصل على معاش تقاعدي باعتباره أحد فرسان الداوية السابقين.[١٠٢] وعلى الرغم من أن ألفونسو من ميلّا أكد أن المسلمين ليسوا كفارًا، إلا أنه مع ذلك لم يعتنق الإسلام.[١٠٣] وسُجل أيضًا أن عامل بناء الداوية الذي فر من عكا تم القبض عليه وإعادته من قبل زملائه. علاوة على ذلك، نصت شروط بعض المعاهدات بين الغربيين والمماليك على وجوب إعادة الهاربين، وهذا الإجراء، إن كان قد تم تنفيذه، فسيقلل من احتمالية التحول.[١٠٤] ومع ذلك، فإن معاهدة بين المماليك والاسبتارية عام ١٢٦٧م منحت الهاربين خيار العودة أو البقاء، بينما نصت اتفاقية سلام أخرى في الشرق عام ١٢٨٣م على بقاء هؤلاء الهاربين الذين اعتنقوا الإسلام طواعية في بلاد المسلمين.[١٠٥] وبالمثل، نصت مقترحات السلام بين غرناطة

وقشتالة عام ١٣٢٠م على إعادة الهارب المسيحي ما لم يعتنق الإسلام.[١٠٦] وقد وفرت مثل هذه الاتفاقيات حافزًا للجناة الغربيين لتجنب عواقب الجريمة بالتحول إلى الإسلام.

ومن المؤكد أن تحول العديد من الفارين أمر تم تقريره على نحو شائع في السجلات الغربية والرسائل والمدونات الصليبية والقوانين واللوائح. وتزعم الحوليات عادة أن الفرار من المعركة أعقبه التحول. وهذا ما قاله روبرت الراهب عن زعيم الألمان في زيريجوردو والهارب من أنطاكية في الحملة الصليبية الأولى،[١٠٧] وذكر أودو الدويلي أن الصليبيين الذين تركهم لويس السابع عند أضاليا اهتدوا دون إكراه. ومن بين الهاربين خلال الحملة الصليبية الثالثة، يزعم أنسبرت (Ansbert) أن قلة منهم تخلوا عن الإيمان المسيحي بدافع اليأس والوقوع في شراك الشيطان،[١٠٨] ويذكر مؤلف "رحلة الحجاج" (Itinerarium peregrinorum) أنه "للحصول على برهة من الحياة الزائلة، فإنهم ضمنوا الموت الأبدي بتجديفهم البغيض".[١٠٩] كذلك افترضت لوائح الهيئات العسكرية أن الأخوة الذين ذهبوا إلى الأراضي الإسلامية، إما أثناء المعركة أو لأسباب أخرى، قد يتحولون إلى الإسلام. ويتضمن مرسوم صادر عن الفصل العام لهيئة سانتياجو (Santiago) في ١٢٥١م حكمًا بشأن أي أخ [راهب] "يذهب إلى الموريين [المسلمين] ويصبح موريا"،[١١٠] ويفصل قانون لهيئة التيوتون (Teutons) العقوبة الواجب فرضها على الأخ الذي ذهب للمسلمين وانتوى البقاء في بلادهم، حتى لو لم يتخلّ عن الإيمان؛ وهذا يعني أن البعض ارتد عن الدين.[١١١] وفي "كتاب الملك" (Livre au Roi)، هناك نقاش مماثل حول ما يجب أن يحدث للإقطاعية في مملكة بيت المقدس إذا تخلى عنها مالكها وذهب إلى المسلمين وأنكر إيمانه.[١١٢] وزعم ألفونسو العاشر أن بعض المجرمين الفارين ارتدوا، وكذلك فعل مؤلف كتاب "ذاكرة الأرض المقدسة" (Memoria Terre Sancte).[١١٣] كما ورد في عدة رسائل أنه في وقت محاكمة هيئة الداوية، تحول بعض الفرسان الإسبان الهاربين إلى الإسلام وقاتلوا مع حاكم غرناطة ضد أراجون.[١١٤] وفي أوائل القرن الرابع عشر، ورد أيضًا أن إلفيرا، أرملة بيتر فيرميل، أسلمت بعد أن هربت من مملكة بَلَنْسِيَة مع عشيقها المسلم.[١١٥] كما كان يُنظر إلى هروب الفقراء إلى الأراضي الإسلامية على أنه يؤدي إلى الارتداد. وتدرج مجموعة "القانون ذو الأقسام السبعة" الفقراء بين المرتدين: نظرًا لأن المسلمين في قشتالة كانوا عادةً أكثر تحملًا للأعباء من المسيحيين، كان من المفترض أن يشير ألفونسو العاشر إلى أولئك الذين فروا من المملكة.[١١٦] ويروي جوانفيل (Joinville) عن لقاء -أثناء وجوده في الأسر أثناء الحملة الصليبية التي قادها لويس التاسع- بأحد المنشقين الذين ذهبوا إلى مصر مع جون من برين (John of Brienne) في وقت الحملة الصليبية الخامسة، والذي أحرز ثروة، ولم يرغب في العودة إلى المسيحية وحياة الفقر، رغم أن ظروف انشقاقه غير معروفة.[١١٧] وقد افترضت بعض المصادر الأدبية أيضًا أن أولئك الذين فروا قد يتحولون بسهولة، مثل أنشودة "أيي الأفينونية" (Aye d'Avignon) في القرن الثاني عشر، حيث رحب الحاكم المسلم مارسيلي (Marsilie) بالهارب برينجر (Berenger) الذي اعتنق الإسلام، وحكاية "جَلينز روستر" (Galïens li restores)، التي تروي عن كراميلين (Cramelin)، الذي فر من فرنسا بسبب جرائمه، وتبنى العقيدة الإسلامية.[١١٨]

ومع ذلك، لا ينبغي قبول جميع روايات أولئك الذين فروا إلى الأراضي الإسلامية وتحولوا إلى الإسلام دون تشكك. كتب المؤرخ الإنجليزي روجر من هاودن (Roger of Howden) أنه في منتصف ثمانينيات القرن الثاني عشر، تخلى أحد الداوية، ويدعى روبرت من سانت ألبانز (Robert of St. Albans) عن إيمانه وذهب إلى صلاح الدين، واعدًا بأنه يستطيع تأمين القدس للمسلمين؛ وزعم بأن صلاح الدين زوج ابنة أخته من روبرت وجعله زعيمًا للقوات المسلمة.[١١٩] إلا أن هذه القصة غير موجودة في المصادر الأقرب للأحداث، ورغم أن روجر شارك لاحقًا في الحملة الصليبية الثالثة، إلا أنه لابد وقد اعتمد في هذه الرواية على معلومات أو شائعات متداولة.[١٢٠] كذلك زعم كاتب العدل الذي أدلى بشهادته في محاكمة للداوية في أوائل القرن الرابع عشر، أنه بعد مشاجرة حول الراتب مع سيد الداوية، وليام من بيوجو (William of Beaujeu)، لم تهدد كتيبة من الرقباء بالإنشقاق إلى الإسلام فحسب، بل فعلت ذلك في غضون ثمانية أيام؛ ومع ذلك، رغم أن كاتب العدل كان حاضرًا في المواجهة مع السيد، إلا أنه قال إنه سمع فقط أنهم أصبحوا مسلمين.[١٢١] كذلك فإن جميع الروايات عن الهروب من المعركة والتحول اللاحق ليست

دقيقة بالضرورة. بالطبع، لم يكن المعلقون الغربيون يعرفون بالضرورة ما إذا كان الهاربون قد ارتدوا أم لا، وما دونوه كان في كثير من الأحيان مجرد افتراضات. لقد كتب أودو الدويلي أنه سمع فقط أن ثلاثة آلاف صليبي أصبحوا مسلمين، ولا شك في أن روايته مشوبة بموقفه المناهض للبيزنطيين. كذلك فإن خبر ارتداد الهاربين في مصر عام ١٢٥٠م ورد عن متى الباريسي وليس عن جوانفيل؛ يذكر ابن الفرات ستة من الهاربين في المنصورة، لكنه لا يذكر بالتحديد أنهم أسلموا.(١٢٢) ويمكن أيضًا أن يمتد الشك إلى زعم الداوي هنري دانيت (Henry Danet)، عندما كان يتم استجوابه أثناء محاكمة للداوية، بأن زميله هيو من أمبورياس (Hugh of Ampurias) قد تخلى عن قلعة رواد (Ruad) وانشق إلى المسلمين وأنكر إيمانه.(١٢٣) لقد تم أسر هيو لأول مرة عندما سقطت طرابلس عام ١٢٨٩م، وقضى خمس سنوات في سجن مصري إلى أن أدى التوسط المتكرر من قبل الملك الأراجوني جيمس الثاني إلى إطلاق سراحه.(١٢٤) إنه لم يغير دينه خلال هذه الفترة الأولى من الأسر. وقد أُعتقل مرة أخرى عندما سقطت جزيرة أرواد عام ١٣٠٢م، لكن لا يوجد دليل آخر على تحوله الديني؛ أضف إلى هذا أن المدعي في شهادته أظهر عداوة لفرسان الداوية الكتلانيين، ولعل دور هيو في ترتيب استسلام الداوية في أرواد –حيث قيل إنهم قد وُعدوا بالآمان لكن تم سجنهم بعد ذلك– هو الذي أثار هذه الشائعات.(١٢٥) كذلك فإن روايات الفرسان الهاربين الذين ذهبوا إلى غرناطة وارتدوا وقت محاكمة الداوية مدونة في المصادر الفرنسية وليست الإسبانية.(١٢٦)

غير أن الإشارات إلى الانشقاق في حطين وما تلاه من ارتداد مذكورة في الرسائل والسجلات المعاصرة، التي تشير إلى بعض الهاربين بالاسم؛(١٢٧) ويذكر عماد الدين أن بعض الذين فروا عندما حوصرت عكا خلال الحملة الصليبية الثالثة اعتنقوا الدين الإسلامي.(١٢٨) وعلى الرغم من أن بعض التقارير قُدمت دون معرفة كاملة بالحقائق، فقد يُفترض في كثير من الحالات أن المنشقين والهاربين اعتنقوا العقيدة الإسلامية. لا تشرح المصادر المتاحة في كثير من الأحيان سبب تحول الهاربين إلى الإسلام، ولكن إذا كانوا يتوقعون قضاء بقية حياتهم في الأراضي الإسلامية، فمن الواضح أنه ستكون هناك فوائد مادية من اعتناق الإسلام، وسيسمح لهم بسهولة أكبر بالاندماج مع مواطنيهم الجدد؛ بينما، كما ذكرنا، سمح التحول الديني في بعض الحالات للمجرمين بتجنب إعادتهم إلى وطنهم للعقاب. ومع ذلك، بما أن العديد من الهاربين لم يكن لديهم سوى القليل من المعرفة بالإسلام عندما تخلوا عن الأراضي المسيحية، فمن المحتمل أن بعض أولئك الذين لم يتحولوا على الفور قد تأثروا على نحو إيجابي بالعقيدة الإسلامية.

تحول الغربيين الذين يعملون أو يرتحلون في بلاد المسلمين

يوجد المزيد من المتحولين إلى الإسلام بين أولئك الذين لم يفروا إلى أراضي المسلمين ولكنهم عملوا أو سافروا إليها.(١٢٩) ومن بين هؤلاء نعرف جيدًا مرتزقة الميليشيات المسيحية التي خدمت الحكام المسلمين في غرب البحر الأبيض المتوسط ، وإن كان المرتزقة الغربيون قد قاتلوا أيضًا مع الحكام المسلمين في شرق البحر الأبيض المتوسط.(١٣٠) كان بعض هذه القوات الغربية برفقة عائلاتهم، كما أن هناك بغايا ارتحلن أحيانًا مع المرتزقة إلى شمال إفريقيا، ويفترض أن وجودهن ساعد في الحد من الاتصال بين المسيحيين والمسلمين.(١٣١) كذلك زارت السفن الغربية موانئ المسلمين، وعلى متنها تجار يتاجرون في الأراضي الإسلامية، حيث كانت لديهم قواعد في كثير من الأحيان. وسافر المبعوثون الغربيون إلى القصور الإسلامية، بينما أجرى الجواسيس عمليات تقصي. كما تم إرسال رجال الدين الغربيين أيضًا إلى الأراضي الإسلامية؛ فمنذ القرن الثالث عشر فصاعدًا، كان المبشرون، خصوصًا الفرنسيسكان والدومينيكان، نشطين بشكل خاص في هذه المناطق. أما الآخرون الذين ذهبوا إلى الأراضي الإسلامية فلم ينحصروا في الحجاج الحجاج، بل شملوا أيضًا أولئك الذين سافروا بدافع الفضول والرغبة في التعرف على الأراضي الأجنبية؛ ففي القرن الخامس عشر، على سبيل المثال، زار غربيون من مناطق مختلفة كل من غرناطة وشمال إفريقيا.(١٣٢)

وعلى الرغم من أن الحكام المسلمين كانوا يقدمون في بعض الأحيان ضمانات لحرية العبادة، ومع أن التجار والمرتزقة في الأراضي الإسلامية كان لديهم أحيانًا قساوسة خاصين بهم لتقديم الدعم الروحي –حيث أدرج ريموند من بينيافورت (Raymond of Penyafort) "رفاهية الفرسان المسيحيين" كأول إنجازات الرهبان في

شمال إفريقيا،(١٣٣) إلا أنه من الواضح أن بعض الغربيين الذين أخذهم عملهم إلى بلاد المسلمين اعتنقوا الإسلام، رغم أنهم كانوا رجالًا أحرارًا. في القرن الثاني عشر، يُقال إن الابن الأصغر لريفرتر (Reverter)، وهو زعيم سابق للميليشيا المسيحية في المغرب، وهو نفسه كان في خدمة الموحدين، قد اعتنق الإسلام،(١٣٤) وعلى نحو مماثل أصبح زعيم القوات المسيحية في تونس عام ١٢٥٧م مسلمًا.(١٣٥) وفي أوائل القرن الرابع عشر، ورد أن صبيًا على متن سفينة من بَلَنْسِيَة رست في بوجيا (Bugia) اعتنق الإسلام.(١٣٦) كما انشق بعض الرهبان المقيمين في الأراضي الإسلامية. وفي عام ١٣٣٤م كتب يوحنا الثاني والعشرون (John XXII) عن راهب فرنسيسكاني واثنين من الدومنيكان - وكان الأخيران يعيشان في الأراضي المغولية- أنهم اعتنقوا الإسلام.(١٣٧) في نفس العام، ورد أن فرنسيسكانيًا آخر، هو ستيفن الهنغاري (Stephen of Hungary)، ارتد لفترة وجيزة في ساراي (Sarai).(١٣٨) وفي عام ١٤٢٤م ألح مارتن الخامس (Martin V) أيضًا إلى الفرنسيسكان في الأراضي الإسلامية الذين هجروا الإيمان.(١٣٩)كما أن "أعمال كونسيجو جيان" [مجلس جيان البلدي] actas of the concejo of Jaén، في جنوب إسبانيا عام ١٤٧٩م تسجل أيضًا أن ألكالدي هولما (the alcalde of Huelma)، عند سماعه عن هجوم مسلم مخطط له، أرسل ألفونسو من تورينويفا (Alfonso of Torrenueva) إلى غرناطة لاكتشاف حقيقة النوايا الإسلامية، فاعتنق الإسلام.(١٤٠) ومع ذلك، ربما تكون أقلية صغيرة فقط من الغربيين الذين اعتنقوا الإسلام هم الرجال الذين عملوا أو سافروا في بلاد المسلمين.

أولئك الذين اعتنقوا الإسلام ربما فعلوا ذلك لأسباب مختلفة. فرغم إمكانية الاستشهاد بالقرآن للإشارة إلى وجوب ألا يكون هناك إكراه في الدين،(١٤١) إلا أن عددًا من الروايات المتبقية تشير إلى الضغط على هؤلاء المسيحيين للتحول عن طريق استخدام وسائل الترهيب أو الترغيب. يذكر ابن الأثير أنه في شمال إفريقيا في منتصف القرن الثاني عشر، أعطى الحاكم الموحدي عبد المؤمن للمسيحيين واليهود الذين يعيشون هناك خيار الإسلام أو القتل.(١٤٢) وبعد عهده عاد العديد من المرتزقة المسيحيين إلى طليطلة.(١٤٣) ورغم أنه رُوي أيضًا أنه في ١٢٨١-١٢٨٢م فرض قلاوون على موظفي المالية غير المسلمين في دمشق تغيير دينهم أو مواجهة الموت، وأنه في عام ١٣٤١م تم تخيير جميع المسيحيين في أماليغ (Amaligh) بين الإسلام أو القتل،(١٤٤) إلا أن هذا النوع من المراسيم العامة كان أمرًا استثنائياً. ومع ذلك، أفادت الروايات -بشكل رئيسي الغربية- بأن أفراد آخرين ممن زاروا أو عملوا في الأراضي الإسلامية تعرضوا في بعض الأحيان للضغط. يروي ألبرت من آخن (Albert of Aachen) أن مبعوثًا أرسله تنكريد (Tancred) إلى دمشق عام ١١٠٠م نجا من الموت بتحوله إلى الإسلام، على الرغم من أنه ليس من الواضح هنا ما إذا كان قد خُير بين القتل أو التحول.(١٤٥) وتخبرنا حولية فرنسيسكانية أن الرهبان الذين حاولوا الوعظ في إشبيلية عام ١٢١٩م أُخبروا بأنهم سوف ينجون من الموت ويتلقون فوائد دنيوية إذا أسلموا، وأنه في المغرب كان يُعرض عليهم المال والنساء إذا اعتنقوا الإسلام.(١٤٦) وفي عام ١٢٥١م، طلب إنوسنت الرابع (Innocent IV) من حاكم المغرب بعض الحصون التي يمكن لزوجات وأسر الجنود المسيحيين العيش فيها بأمان خلال فترات القتال، حيث "انتهز المسلمون الفرصة وقتلوا الكثيرين منهم وأجبروا آخرين على إنكار الإيمان الكاثوليكي".(١٤٧) وفي نهاية القرن الثالث عشر، روى ريقولدو من مونت كروتشي (Ricoldo of Monte-Croce) أنه أثناء الوعظ في بلاد المسلمين، سعى المسلمون الذين واجههم إلى إكراهه بالتهديدات والضربات على التبشير بـ "محمد وشريعته".(١٤٨) كما قيل إن صبياً في بوجيا (Bugia) أقنعه المسلمون بتبني عقيدتهم. وثمة رواية بأن فرنسيسكانيًا يُدعى بيتر من سيينا (Peter of Siena) تلقى إغراءات لاعتناق الإسلام في عام ١٣٢١م، وكذلك الحال بالنسبة للراهبين ستيفن الهنغاري عام ١٣٣٤م وليفينوس البروفانسي (Livinus of Provence) عام ١٣٤٥م.(١٤٩) واللذان قُتلا عندما رفضا. وتزعم حولية فرنسيسكانية أنه في عام ١٣٥٨م، تعرض الهنغاري توماس، الذي تاب عن ارتداده في القاهرة، للترهيب والترغيب في محاولة لإقناعه بالعودة إلى الإسلام.(١٥٠) كما ورد في وثيقة معاصرة أن أربعة رهبان -كانوا قد سعوا لتنصير حاكم القدس عام ١٣٩١م- قد مُنحوا خيار الموت أو اعتناق الإسلام.(١٥١) أخيرًا، كتب جون جيروم من براغ (John Jerome of Prague) أن بعض التجار المسيحيين في شبه الجزيرة العربية، الذين اتُهموا زورًا بقتل مسلم، تم

تهديدهم بالتحول أو الموت، ولم ينجيهم سوى عودة الحياة إلى الجثة وتبرئتهم.[١٥٢]

تشير الرواية الأخيرة إلى أن بعض الروايات من هذا النوع كانت خيالية وكان الغرض منها تصوير الغربيين على أنهم شهداء محتملون أو غير راغبين في التحول. على الرغم من أن ريقولدو من مونت كروتشي كان يكتب عن تجربته الخاصة، إلا أن التهديدات والإغراءات لم تكن على الأرجح السبب الرئيسي للتحول بين أولئك الذين يعملون أو يسافرون في الأراضي الإسلامية. كان يقال دائمًا أن الرهبان لم يتأثروا بالتهديدات أو بالوعود. إن وجود التجار المسيحيين في الأراضي الإسلامية تم قبوله كضرورة من قبل الحكام المسلمين، والضغط على أعضاء الميليشيات المسيحية للتحول من شأنه أن يضر بأرباب عملهم. ومع ذلك، كانت هناك في بعض الأحيان مخاوف مادية أخرى: قيل إن الجاسوس من أويلما (Huelma) قد تحول لأنه خاف من أن يتم القبض عليه. لكن من المرجح أن تكون عمليات التحول عن قناعات قد حدثت بين أولئك الذين يسافرون ويعملون في الأراضي الإسلامية أكثر من الجماعات الأخرى من الغربيين الذين هم على اتصال بالإسلام، حيث أن الأولين عادة ما كان لديهم القليل من المكاسب المادية من الارتداد.[١٥٣] يقول مصدر فرنسيسكاني، مثلاً، أن ستيفن الهنغاري أخبر مسلمًا أن الدين الإسلامي هو الوسيلة الوحيدة للخلاص، مما قد يشير إلى تحول عن طريق الاقتناع.[١٥٤] وقد قيل أنه تعرض في وقت سابق لمس شيطاني، وقيل هذا أيضًا في مصادر غربية عن آخرين ممن عملوا في بلاد المسلمين وأسلموا.[١٥٥] وطبيعي أنه ليس من المتوقع أن يؤكد مصدر غربي دون مبرر على أن مسيحيًا قد ارتد. إذ أن هذا يُنظر إليه على أنه ميزة حقيقية في العقيدة الإسلامية، وتشير الإشارات إلى الشياطين نفسها إلى أن الارتداد لم تكن مجرد نتيجة لصعوبات عانى منها المرتد.

تحول الأسرى

كان الأسر بلا شك السبب الأكثر شيوعًا لاعتناق الإسلام بين الغربيين. ولم يكن أخذ الأسرى يتم فقط في الحروب بين الدول المسيحية والإسلامية بل أيضًا في الغارات المحلية البرية؛ كأولئك الذين يعملون في الريف، مثل مجموعة من الرعاة الذين تم القبض عليهم بالقرب من قرطاجنة (Cartagena)، جنوب إسبانيا، في عام ١٣٧٤م،[١٥٦] كانوا عرضة للخطر بشكل خاص. كما تم القبض على الأسرى في هجمات القرصنة، سواء في البحر أو في المناطق الساحلية. ولم يكن الخطر آتياً من القراصنة المسلمين فحسب، بل من البحارة المسيحيين الذين باعوا أسراهم في موانئ المسلمين. ورُوي أيضًا أن السكان المسلمين في بَلَنْسِيَة ومُرسِيَة أسروا في بعض الأحيان مسيحيين وأخذوهم إلى غرناطة لبيعهم كعبيد.[١٥٧] كما أنه لم يكن مضمونًا لأولئك الذين قادتهم أعمالهم إلى بلاد المسلمين، مثل المبعوثين والرهبان وأخوة هيئات الفداء، ألاّ يؤسروا، أحيانًا انتقامًا من أسر المسلمين في الأراضي المسيحية. ففي عام ١٢٣١م، مثلاً، تقدم جريجوري التاسع (Gregory IX) بشكوى إلى السلطان المصري بشأن اعتقال واحتجاز تجار من أنكونا في الإسكندرية.[١٥٨] وكان من المرجح أيضًا أن يجد التجار المسيحيون –الذين يقيمون في أرض إسلامية وقت شروع حاكمها في الأعمال العدائية ضد بلدهم– أنفسهم معتقلين؛ حدث هذا للقطلانيين في غرناطة عام ١٣٠٩م.[١٥٩] وقد يجد التجار في الأراضي الإسلامية أنفسهم أيضًا محتجزين بتهم ملفقة تتعلق بالقرصنة. كذلك تم اعتقال بعض المرتزقة المسيحيين الذين تم أسرهم أثناء الحرب بين القوى الإسلامية في شمال إفريقيا، على الرغم من وجود اتفاقية بين حكام المنطقة تقضي بوجوب تقديم عمل للمرتزقة المسيحيين الذين تم أسرهم دون استعبادهم: في عام ١٣٦٧م احتج بيتر الرابع (Peter IV) ملك أراجون بهذا الاتفاق على حاكم بوجيا الذي استعبد واحدًا وعشرين من المرتزقة الذين كانوا يقاتلون لصالح تلمسان (Tlemçen).[١٦٠] كما تعرض بعض رهائن ضمان الاتفاقات لفترات طويلة من الأسر؛ حدث هذا، على سبيل المثال، للرهائن الذين قُدموا أثناء حصار يافا عام ١١٩٢م.[١٦١] كان هناك أيضًا خطر تحول أولئك الذين حلوا محل الأسرى المطلق سراحهم كضمان لعودتهم بعد الحصول على المبالغ اللازمة لافتداء أنفسهم.[١٦٢]

وتذكر المصادر الغربية مرارًا أنه تم الضغط على الأسرى لتغيير دينهم، إما من خلال عرض خيار التحول كبديل للموت، أو من خلال إخضاعهم لسوء المعاملة كوسيلة لضمان تحولهم إلى العقيدة الإسلامية. في نهاية القرن الثالث عشر، مثلاً، كتب الفرنسيسكاني فيدينتوس من بادوا (Fidentius of Padua) أن المسلمين أخذوا

العديد من الأسرى المسيحيين، و"أجبروهم على خسران أنفسهم، ذلك لأنهم أرغموهم على التخلي عن شريعة المسيح والالتزام بشريعتهم"،[١٦٣] وفي أوائل القرن الرابع عشر، زعم مبعوثو جيمس الثاني ملك أراجون إلى البابا بأن المسلمين في إسبانيا أسروا أعداداً كبيرة من الأسرى، وأجبروهم على اعتناق الإسلام.[١٦٤] وبعد ما يقرب من ثلاثين عاماً، تلقى مبعوثو الملك الأراجوني بيتر الرابع لدى بنديكت الثاني عشر (Benedict XII) تعليمات مماثلة للقول بأنه من عادة المسلمين إجبار الأسرى المسيحيين على التخلي عن عقيدتهم ، وقد أدلى بنديكت الثاني عشر نفسه بتعليق بهذا المعنى.[١٦٥]

قد يُعترض بالطبع على أن بعض هذه المزاعم العامة صدرت عندما كان ملوك أراجون يسعون للحصول على دعم بابوي لحملات ضد القوى الإسلامية، لكن الروايات الغربية وغيرها من المصادر تتضمن العديد من التقارير عن أسرى محددين خُيروا بين الموت أو التحول. يروي مؤلف كتاب "أعمال الفرنجة" (Gesta Francorum) أنه في آسيا الصغرى، قُتل الرجال الذين شاركوا في الحملة الصليبية الشعبية: "إن الذين رفضوا إنكار الله، تم إعدامهم".[١٦٦] ووفقًا لتوديبود، تم قطع رأس رينالد بورشيه (Rainald Porchet)، الذي تم أسره في أنطاكية خلال الحملة الصليبية الأولى، عندما رفض اعتناق الإسلام، وتم تطوير القصة وتنقيحها في "أنشودة أنطاكية" (Chanson d'Antioche).[١٦٧] ويعطي جيوبرت من نوجينت (Guibert of Nogent) انطباعًا بأن الغربيين الذين تم أسرهم خلال الحملة الصليبية الأولى أُمروا عادة بالتخلي عن عقيدتهم وقُتلوا عندما رفضوا،[١٦٨] ويُذكر أيضًا أنه في عام ١١٠٨م تم إعدام أمير الجليل، جيرفازي من باسوشي (Gervase of Basoches)، لرفضه التخلي عن المسيحية.[١٦٩] وكتب والتر المستشار (Walter the Chancelor) في النصف الأول من القرن الثاني عشر، أن طغتكين، حاكم دمشق، قال لروبرت فيتزفولك (Robert fitzFulk) "تخلّ عن شريعتك، أو مت"؛[١٧٠] ونتيجة لذلك قُتل روبرت. ويُروي أيضًا أن الغازي سأل الأسرى عما إذا كانوا يفضلون التخلي عن عقيدتهم أو قطع رؤوسهم. وزعم بيتر من بلوا (Peter of Blois) أن رينالد من شاتيون (Reynald of Châtillon) مُنح خيار الموت أو التحول بعد أسره في عام ١١٨٧م.[١٧١] وجاء في لوائح الداوية أن أخًا تم القبض عليه –على ما يبدو في غزة– زعم أن المسلمين طلبوا منه إنكار العقيدة المسيحية وجعلوه يعتنق الإسلام.[١٧٢] وكتب جوانفيل أنه في الحملة الصليبية المصرية التي قادها لويس التاسع، تم قطع رؤوس الأسرى الذين رفضوا اعتناق الإسلام، وذكر لويس نفسه في عام ١٢٥٠م أن المسلمين اختاروا أسرى صغارًا وأجبروهم على اعتناق الإسلام ، وهم يضعون سيوفًا على أعناقهم؛ وقد قاوم البعض وقُتل، لكن الكثير من الحمقى والضعفاء ارتدوا.[١٧٣] وثمة زعم مماثل في صلة روثلين (Rothelin) لوليم الصوري (William of Tyre)، إذ يؤكد على أن المسلمين في عام ١٢٥٠م أخذوا أقوى شباب الأسرى وأجبروهم على قبول العقيدة الإسلامية.[١٧٤] وفي وقت محاكمة الداوية، تم الزعم، في كل من قبرص وأماكن أخرى ، بأن الإخوة الذين استسلموا في صفد عام ١٢٦٦م قُتلوا لأنهم رفضوا اعتناق الإسلام، وفي وقت سابق قدم فيدينيوس من بادوفا (Fidentius of Padua) وإحدى الحوليات الألمانية زعمًا مشابهًا.[١٧٥] وفي وقت لاحق، قُتل بالمثل ثلاثون حاجًا على متن سفينة بندقية، استولى عليها المسلمون عندما وصلت إلى قبرص أثناء أسر الملك جانوس (Janus)، بعد أن قاوموا ضغوطهم لاعتناق الإسلام.[١٧٦]

وتوجد مزاعم أقل من هذا النوع في المصادر المتعلقة بالاسترداد في إسبانيا، فقد قيل إن جون ألونسو من سالسيدو (John Alonso of Salcedo) ومسيحيين آخرين قُتلوا في عام ١٣٤٠م عندما رفضوا اعتناق الإسلام،[١٧٧] وقد ورد أيضًا أنه في عام ١٣٩٦م، تم قطع رؤوس اثنتين من الأخوات من توريجيمينو (Torrejimeno)، واللائي تم أسرهن واقتيادهن إلى غرناطة، بعد رفضهن اعتناق الإسلام والزواج من ساداتهن.[١٧٨] وفي عام ١٣٢٤م، أُبلغ جيمس الثاني ملك أراجون بالمثل في رسالة من أسير مسيحي في المغرب أن السلطان يقوم بين الحين والآخر بإعدام أسرى رفضوا التحول عن دينهم.[١٧٩]

كان والتر المستشار هو نفسه أسيرًا، ويُفترض أنه كان أحد أولئك الذين قُدم لهم خيار الغازي، على الرغم من أنه أوضح أن الحادث وقع عندما كان الغازي مخمورًا، وأن الأخير كان على استعداد بعد ذلك لافتداء أسراه.[١٨٠] ومع ذلك، لا شك في صعوبة قبول جميع الروايات الغربية عن خيار الموت أو التحول المقدم للأسرى. ومرة أخرى، لم يكن لدى العديد من المؤرخين الغربيين في كثير من الأحيان

معلومات موثوقة حول المصير الدقيق للأسرى، ورغم أن لويس التاسع في عام ١٢٥٠م ذكر أنه سمع عن حالات للتحول القسري في مصر من الأسرى الذين تم إطلاق سراحهم، فإن صحة أقوالهم تعتمد على ما إذا كانوا قد سمعوا بشكل مباشر مطالب الارتداد أو إنها مجرد استنتاجات نتيجة إبعاد مجموعة من الأسرى. وفي بعض الحالات تتناقض الروايات الغربية في مصادر أخرى. يعتقد ألبرت من آخن أن جيرفاسي من باسوشي قد قُتل لأن الفرنجة رفضوا استبداله بعكا وحيفا وطبريا.[١٨١] وتقدم كل من المصادر التاريخية الإسلامية والمسيحية تفسيرات بديلة لوفيات الداوية الذين تم أسرهم في صفد عام ١٢٦٦م، مدعية أن الداوية انتهكوا اتفاقية استسلام بمحاولة أخذ الأسلحة والمال من القلعة، وأن السلطان كان يسعى للانتقام من الخسائر الفادحة التي تكبدها في الحصار.[١٨٢] إن حقيقة إسلام فارس الداوية، الذي تفاوض على الاستسلام، دفعت إلى الاعتقاد بأن الإخوة الآخرين قد قُتلوا لرفضهم التحول،كذلك فإن رواية الأختين من توريجيمينو لم يتم تدوينها قبل القرن السابع عشر، وقد تم التشكيك في صحتها، مثل الأدلة المتأخرة المماثلة.[١٨٣] ولا شك في أن بعض المؤرخين تأثروا بمفاهيم مسبقة مستمدة من "أناشيد المآثر" (chansons de geste) و"سجل الشهداء" (martyrologies)، مما دفعهم إلى افتراض أن الأسرى عُرض عليهم عادة خيار الموت أو التحول.[١٨٤] وتنعكس الرغبة في تصوير الأسرى المسيحيين المتوفين كشهداء بسبب إيمانهم في الرواية الرومانسية الإسبانية "ريو فيردي، ريو فيردي" (Río Verde, río Verde) التي تزعم أن جون أرياس دي سافيدرا (John Arias de Saavedra)، الذي تم أسره في منتصف القرن الخامس عشر، قُتل في غرناطة لأنه رفض اعتناق الإسلام. غير أنه لم يُعدم في الواقع، وأُطلق سراحه في غضون عامين مقابل فدية. لقد قرر الكاتب، الذي كان يجهل مصير بطله، أن ينسب إليه موتًا كان يُنظر إليه على أنه يليق بمسيحي مخلص.[١٨٥]

يمكن أيضًا التعبير عن الشكوك حول الأدلة التي قدمها المنشقون والفارون الذين ادعوا أنهم قد تم تحويلهم قسرًا إلى الإسلام: ربما كانوا يسعون إلى الحصول على إجراءات تحقيق متعاطفة من السلطات المسيحية. وهكذا في عام ١٣٣٢م، ادعى عبد الله (Abdalla) أن سلطان المغرب أجبره على اعتناق الإسلام؛ غير أن هذا المبرر تم تقديمه في أليكانتي (Alicante) [مدينة لَقَنْت شرق أسبانيا] بعد أن وقع شخص في أيدي مسيحيين وتم استجوابه كجاسوس مسلم مشتبه به.[١٨٦] وبالمثل، في أوائل القرن الخامس عشر، زعم جينيس كوفز (Genís Coves)، الذي استقبله أسقف المغرب مرة أخرى، أنه اعتنق الإسلام لإنقاذ حياته وقت أسره بعد أن تعرض للتهديد من قبل حاكم غرناطة.[١٨٧]

ومع ذلك، يمكن العثور على ما يدعم الادعاءات المسيحية داخل المصادر الإسلامية التي تذكر أنه في مناسبات معينة تم تخيير الأسرى المسيحيين بين الارتداد أو الموت، على الرغم من أن دقة بعض روايات هذه المصادر قد تكون موضع شك. يؤكد ابن الأثير، المتوفى عام ١٢٣٣م، أن طغتكين قتل جيرفازي من باسوشي عام ١١٠٨م عندما رفض قبول الإسلام، لكن التخيير بين الموت أو التحول لم يُذكر من قبل المؤرخ العربي المعاصر ابن القلانسي.[١٨٨] ويروي بهاء الدين بالمثل أنه في إحدى المرات تم إحضار أسير فرنجي أمام صلاح الدين، وأنه عندما رفض قبول الإسلام تم قطع رأسه بأمر من صلاح الدين.[١٨٩] ويذكر بهاء الدين، الذي يتبعه كمال الدين وأبو شامة، أيضًا أن رينالد من شاتيون عُرض عليه الاختيار قبل أن يُقتل؛[١٩٠] ومع ذلك، لم يكن بهاء الدين موجودًا في خدمة صلاح الدين وقت هذه الحادثة، واكتفى عماد الدين بالإبلاغ عن قطع رأس رينالد.[١٩١] ومع ذلك، على الرغم من إمكانية الإعراب عن شكوك بشأن بعض الروايات، إلا أن الكتاب المسلمين اعتبروا التخيير بين الموت أو التحول إجراءً محتملاً.

ورغم أن الظروف التي حدثت فيها عمليات قتل الأسرى المسيحيين ليست معروفة بالتفصيل دائمًا، وغالبًا ما لا يتم شرح الأسباب بشكل كامل في المصادر الإسلامية، فمن الواضح أن الحكام المسلمين تبنوا أحيانًا سياسة قتل أسرى محددين، رغم أنه من المتفق عليه بوضوح حتمية نجاة أولئك الراغبين في اعتناق الإسلام.[١٩٢] ومع ذلك، لم تكن النية الأساسية كسب المتحولين، كما تميل المصادر المسيحية إلى الإيحاء، ، لأن ليس كل الأسرى يخضعون لنفس المعاملة؛ فرفض التحول لم يكن السبب الوحيد للقتل. تعطي المصادر الإسلامية الانطباع بأن بعض مجموعات الأسرى تم إعدامهم تلقائيًا بينما تم إبقاء

واستعباد آخرين. ويُروى بشكل عام عن مقتل أسرى ذكور، في حين تم الإبقاء على النساء والأطفال كعبيد.(١٩٣) في مناسبات أخرى، تم الإبقاء على الأسرى الأكثر أهمية عند قتل جنود المشاة؛ يذكر ابن القلانسي، على سبيل المثال، أنه في عام ١١١٦م تم احتجاز أسرى إفرنج –فرسان وقادة– بينما تم إعدام الأسرى الباقين، كذلك بعد عدة عقود تالية تم إعمال السيف في جنود مشاة من أنطاكية تم أسرهم عندما ذهبوا لمساعدة الرها.(١٩٤) ويبدو أن النية كانت تتجه إلى إضعاف العدو جزئيًا، في حين أن احتمال الحصول على فدية كان أيضًا أحد الاعتبارات. وهكذا بحسب عماد الدين، بعد معركة حطين عام ١١٨٧م، أعرب صلاح الدين عن رغبته في التخلص من فرسان الداوية والاسبتارية؛ فقتل أسراهم، وقدم خمسين دينارًا عن كل أخ يُحضر له.(١٩٥) ويفيد عماد الدين كذلك أنه في ١١٩٢م تم قتل الأسرى الذين لم يقووا على السير: كان هذا هو المصير المحتمل لمن أُعتبروا عديمي الجدوى.(١٩٦) كما كانت هناك أحيانًا أسباب أكثر خصوصية لعمليات القتل. في بعض الحالات، كما حدث في صفد عام ١٢٦٦م، اتخذ القتل شكل الانتقام أو الثأر. أثناء الهجوم على شِلب (Silves) على الساحل الأيبري عام ١١٨٩م، قيل إن ثلاثة أسرى مسيحيين قد أعدموا انتقاما لقتل الصليبيين الإنجليز لمسلم،(١٩٧) وبعد عامين قتل صلاح الدين بعض الأسرى المسيحيين بعد أن أمر ريتشارد الأول بإعدام أسرى مسلمين.(١٩٨) ولم يكن قتل الأسرى في صفد عام ١٢٦٦م فقط ناتجًا عن انتهاك اتفاق؛ ففي عام ١١٥٧م قيل أن نور الدين أعدم أسرى انتهكوا هدنة.(١٩٩) حتى أن أحد الأسرى الإسبان زعم أنه في وقت زواج سيده، قرر الأخير قتل عبد تكريسًا لأرواح والديه.(٢٠٠)

في مثل هذه الحالات، تم إنقاذ أولئك الذين كانوا على استعداد للتحول. ومع ذلك، على الرغم من الزعم القائل بأن المسلمين اضطروا إلى منح الأسرى فرصة التحول قبل قتلهم،(٢٠١) فليس من الواضح ما إذا كان هذا قد تم في الواقع، وما إذا كانت المبادرة تقع دائمًا على عاتق الخاطفين. عادة ما يلمح المؤرخون المسلمون إلى قتل الأسرى دون أي إشارة إلى مسألة اعتناق الإسلام. لذلك من الممكن أن يكون التحول في بعض الحالات بمبادرة من الأسير المسيحي، الذي رأى في اعتناق الإسلام وسيلة ممكنة للهروب من الموت، تمامًا كما تحول القراصنة المسلمون السبعة في بَلَنْسِيَة إلى المسيحية لتجنب الإعدام. قد يكون هذا هو الحال في بعض الحالات عندما قيل فقط أن الفرد نجا لأنه تحول. يذكر أبو شامة، على سبيل المثال، أن فرسان الداوية والاسبتارية الذين أُرسلوا إلى سجن في دمشق بعد حطين تم قتلهم، باستثناء قلة ممن اعتنقوا الإسلام؛ وهنا لم يتم توضيح ما إذا كان آسروهم قد عرضوا عليهم صراحة خيار الموت أو التحول.(٢٠٢)

وعلى الرغم من أن بعض الأسرى المسيحيين لم يتمكنوا من إنقاذ أنفسهم إلا من خلال الارتداد، إلا أن أعدادًا كبيرة جدًا من الأسرى لم يتم تهديدهم بالموت إن لم يتحولوا، بل تم احتجازهم في الأسر مع الاحتفاظ بإيمانهم. كانت هناك أسباب واضحة لماذا يجب أن يكون الأمر كذلك. يمكن أن يؤدي القتل إلى أعمال انتقامية ويحول دون الأرباح التي يمكن جنيها من الفداء، والتي قد يتم الحصول عليها بشكل خاص من أولئك المنتمين إلى الطبقات العليا في المجتمع، وأيضًا إلى حد ما من العديد من ذوي المكانة الأقل، لا سيما في إسبانيا. كان يمكن أن يكون الأسرى مفيدين، ليس فقط كقوة عاملة للآسر، بل أيضًا كسلعة يمكن بيعها أو منحها كهبة. أفاد ابن القلانسي أن طغتكين ومودود أرسلا أسرى الفرنجة من بين الهدايا إلى السلطان السلجوقي عام ١١١٣م، وسجل ابن الفرات أن بيبرس وزع على أمرائه الأسرى الذين تم أسرهم في أرسوف عام ١٢٦٥م.(٢٠٣)

ومع ذلك، رغم أن قتل الأطفال الأسرى كان نادرً، إلا أن الأطفال الذين تم أسرهم من كلا الجانبين تربوا بشكل عام على ديانة آسريهم: فلم يتم منحهم أي خيار.(٢٠٤) ألمح جوانفيل إلى هذه الممارسة عندما يروي أن لويس التاسع وقتما كان في الأرض المقدسة عام ١٢٥١م، طالب سلطان مصر بالإفراج عن الأطفال المسيحيين الذين تم أسرهم في العام السابق والذين تخلوا عن إيمانهم: لقد أعيدوا، رغم كونهم ارتدوا.(٢٠٥) وأكد ريقولدو من مونت كروتشي فيما بعد أنه عندما سقطت الأرض المقدسة، أبقى المسلمون على الأولاد المسيحيين "حتى يمكن تربيتهم كسراقنة".(٢٠٦) إن رضوان، الذي كان رئيس وزراء [حاجب] لمحمد الرابع ويوسف الأول ومحمد الخامس في غرناطة القرن الرابع عشر، تم أسره وهو طفل في كالاترافا (Calatrava) ونشأ كمسلم، وكذلك الحال بالنسبة لهلال الذي وُلد في الأسر، وصار وزيرا لابن تاشفين الأول حاكم تونس.(٢٠٧)

وبطبيعة الحال، هناك احتمال آخر، حتى لو لم يكن الأسرى مضطرين للاختيار بين الموت أو التحول، فقد يتعرضون لسوء المعاملة كوسيلة لاعتناق الإسلام. على الرغم من أن القرآن ينص على وجوب عدم الإساءة إلى الأسرى،[٢٠٨] إلا أنه كان يُشاع في الغرب أن سوء المعاملة كان الغرض منها ضمان التحول إلى الإسلام. فقد زُعم في "حوليات فورزبورغ" (Annales Herbipolenses) أن أولئك الذين تم أسرهم في الحملة الصليبية الثانية تعرضوا للتعذيب والتشويه من أجل ضمان اعتناقهم الإسلام،[٢٠٩] وفي عام ١٢٩٧م كتب بونيفاس الثامن (Boniface VIII) أن الأسرى "يتعرضون للتعذيب من قبل السراقنة بعذابات مخيفة ومتنوعة، لدفعهم إلى إنكار الإيمان الكاثوليكي".[٢١٠] ويتضمن كتاب "معجزات رومانسية" (Miraculos romançados) لبيتر مارين (Peter Marín) في أواخر القرن الثالث عشر العديد من العبارات حول المسيحيين الإسبان الذين أكدوا أنهم تعرضوا للإكراه من قبل سادتهم -بالتهديد بسوء المعاملة- إذا لم يغيروا دينهم. وذُكر أن السيد المالك، لاريوس من بورغوس (Larios of Burgos) أخبره أنه إذا لم يغير دينه، فإنه "سيأمر بضربه مرارًا وتكرارًا أو سيقطع رأسه"،[٢١١] وزعم الأسير أنه كثيرًا ما كان يُحرق بالمكاوي الساخنة. وقيل عن راميرو الموكادين دي ماتريرا (Ramiro Almocadén de Matrera) أنه واجه ضغوط عديدة، وعندما رفض، تم نزع اثني عشر من أسنانه.[٢١٢] وتوجد مزاعم مماثلة في مصادر أخرى. قيل إن اثني عشر فرنسيسكيًا تم أسرهم حوالي عام ١٣٧٠م ورفضوا التخلي عن عقيدتهم ؛ فتعرضوا للضرب والتجويع وعقوبات أخرى، ولم ينج منهم سوى واحد.[٢١٣] وفي عام ١٤١٠م زعم تاجر صقلي أن يده قُطعت لأنه رفض التحول.[٢١٤] وبعد ثلاث سنوات، أكد ابن بيتر ماراديس (Peter Marrades)، الذي تم أسره في شبه الجزيرة الأيبيرية عام ١٤١٠م، أنه تعرض للتعذيب ليلًا ونهارًا لإرغامه على التحول عن دينه؛[٢١٥] وفي عام ١٤١٥م رُوي أن العديد من الأسرى فقدوا أيديهم أو أعينهم بأمر من حاكم تونس عندما رفضوا التحول.[٢١٦] لقد اتفق بعض المعلقين المعاصرين أن هذه كانت معاملة شائعة للأسرى: لقد قيل إن الإنكار القسري للمسيحية -الذي يُزعم أنه حدث في مراسم قبول فرسان الداوية- كان يهدف إلى تهيئة المجندين وإنذارهم بما سيكون مصيرهم إذا سقطوا في الأسر.[٢١٧]

صحيح أنه في بعض الحالات تم الضغط على الأسرى من أجل تغيير ديانتهم، بحيث لا يتعين إطلاق سراحهم بموجب ترتيبات المعاهدة أو لأنهم يمتلكون مهارات مفيدة ولم يرغب سادتهم في افتدائهم.[٢١٨] لكن تلك المصادر الغربية بالغت في توظيف زعم المعاملة القاسية كوسيلة لضمان التحول، ويتضح هذا من رسائل بونيفاس التاسع (Boniface IX) حول مجموعة من رجال الدين والعلمانيين المحتجزين في تونس. صرح البابا في عام ١٣٩٧م أن خاطفيهم كانوا يوقعون عليهم عقوبات مروعة في محاولة لإجبارهم على التحول. تعهد أحد الفرنسيسكان بجمع مبلغ من المال في غضون عشرة أشهر لفدائهم، وأكد بونيفاس أنه إذا لم يكن المال في متناولهم، فسيتعين عليهم التخلي عن الإيمان المسيحي واعتناق العقيدة الإسلامية. ومع ذلك، كان البابا لا يزال يطرح نفس الادعاءات بعد ما يقرب من أربع سنوات.[٢١٩] وفي "المعجزات الرومانسية" (Miraculos romançados)، لم يُذكر الضغط على التحول عن طريق التهديد بسوء المعاملة إلا في مناسبات قليلة. كانت الروايات الأكثر عددًا تخص استخدام المعاملة القاسية كطريقة لإجبار الأسرى على افتداء أنفسهم: فالذين ادعوا أنهم لا يملكون الوسائل قيل إنهم تعرضوا للضرب.[٢٢٠] يعطي هذا المصدر انطباعًا بأن سادة الأسرى كانوا أكثر اهتمامًا بالحصول على الفدية من التحول إلى الإسلام، وهناك أيضًا تقارير تفيد بأن الأسرى في الشرق تعرضوا لسوء المعاملة من أجل ضمان دفع الفدية: يقال إن صلاح الدين، على سبيل المثال، قد هدد في ١١٧٩م بنزع كل أسنان بلدوين من إبلين (Baldwin of Ibelin) إذا لم تُدفع فدية.[٢٢١] بطبيعة الحال، كان من غير المرجح الحصول على الفدية إذا اعتنق الأسير الإسلام، على الرغم من وجود بعض العائلات التي كانت على استعداد لدفع فدية المرتد. في عام ١٤١١م، على سبيل المثال، أبرمت أم في جنوب فرنسا اتفاقًا بشأن تحرير ابنها حتى لو أنه "بسبب شره أو ضعفه أو إهماله، أنكر ناموس المسيح".[٢٢٢] هنا تغلبت مشاعر الأمومة ورجاء العودة إلى الوراء على وصمة الارتداد.

بالطبع، لم تكن الرغبة في الحصول على الفدية هي السبب الوحيد للمعاملة القاسية. عوقب الأسرى لعدم رضا سادتهم عن عملهم،[٢٢٣] ويمكن أن تكون الشدة وسيلة للحفاظ على الانضباط وإذعان الأسرى.[٢٢٤] أو قد يرغب السادة في الحصول على أكبر قدر ممكن من الفوائد، على الأقل الاقتصاد في التكاليف، وهذا من شأنه أن يفسر سوء الطعام الذي اشتكى منه العديد من الأسرى: عندما كان أسير يبيع ممتلكات في أراجون لدفع فدية في عام ١١١٨م، مثلًا، زعم إينيغو سانشيز دي لافيس (Iñigo Sánchez de Laves) أن آسريه "عذبونا بالجوع والعطش"،[٢٢٥] ونقص الطعام والشراب مذكور مرارًا وتكرارًا في "المعجزات الرومانسية" (Miraculos romançadas).[٢٢٦] وقد يتفاقم هذا الوضع في بعض الأحيان بسبب المجاعة. فقد اعترف أسير سابق لأنوسنت الثالث (Innocent III) أنه عندما كان محتجزًا مع زوجته وابنته، أُمر بقتل ابنته وأكلها في وقت الشح، ثم طُلب منه أن يفعل الشيء نفسه مع زوجته، إلا أنه لم يفعل ذلك.[٢٢٧] كما تضمنت الظروف القاسية التقييد بالأغلال، الذي ورد ذكره في المصادر الإسلامية والمسيحية على حد سواء،[٢٢٨] والاحتجاز في زنزانات، والتي تفسرها المخاوف الأمنية. احتُجز بعضهم بشكل دائم في زنزانات: وصف والتر المستشار نفسه بأنه "مثقل بعذابات حياة السجن".[٢٢٩] آخرون، مثلما ورد في "المعجزات الرومانسية"، تم إرسالهم للعمل نهارًا وكانوا محتجزين ليلا في سجون تحت الأرض، غالبًا ما يتم تحديد عمقها.[٢٣٠] وقد يكون العمل المطلوب من الأسرى من النوع الشاق والمجهد، مثل أعمال البناء. وفقًا لابن جبير، استخدم صلاح الدين عبيدًا لجميع أعمال البناء، سواء البدنية أو لتلك الأكثر مهارة، في القلعة بالقاهرة وفي أماكن أخرى.[٢٣١] كما أفادت مصادر إسلامية أنه في القرن الثالث عشر كان الأسرى يوضعون في بعض الأحيان في أعمال بناء شاقة كنوع من الضغط على الفرنجة وقتما تكون الهدنة مطلوبة.[٢٣٢] فقد زعم جيمس من فيرونا (James of Verona)، أثناء زيارته للشرق في منتصف القرن الرابع عشر، أن العبيد تولوا جميع أعمال بناء السلطان.[٢٣٣] وأحد فرسان الداوية الذي تم توظيفه بهذه الطريقة هو جيرارد من شاتيون (Gerard of Châtillon)، الذي ظل أسيرًا لمدة سبعة وثلاثين عامًا، وقال إنه كان منخرطًا في "نقل الأحجار باستمرار على كتفيه للعمل في أسوار السلطان".[٢٣٤] كما تم استخدام الأسرى بشكل شائع في أواخر العصور الوسطى على القوادس في البحر الأبيض المتوسط. كان العبيد قوة عاملة مفيدة يمكن أن تعمل بجد، أما بالنسبة للنساء –وبعض الشباب– كان هناك خطر إضافي يتمثل في الاعتداء الجنسي؛ فقد كانوا تحت رحمة سادتهم.[٢٣٥] لا شك أن المعاناة والمشقة تسببا أيضًا في مشاكل نفسية متفاوتة الشدة؛ كتب أسير مسلم من القرن الخامس عشر في إسبانيا، على سبيل المثال، عن الأرق الذي عانى منه.[٢٣٦]

مثل هذه الظروف، جنبًا إلى جنب مع الاستهزاء والسخرية الذي تعرض له بعض الأسرى عندما تم أسرهم لأول مرة،[٢٣٧] قد تقنع بعض الأسرى بالتحول؛ فمن شأنه أن يحسن وضعهم، حتى لو لم يؤدي ذلك بالضرورة إلى الحرية، وإن كان يتم الحصول على الحرية أيضًا في بعض الحالات.[٢٣٨] في الواقع، تم التأكيد بشكل شائع في المصادر الغربية على أن المشقة كانت سببًا رئيسيًا للارتداد، وبالتالي كان من الضروري أن يتم فداء الأسرى بسرعة. في عام ١٢١٢م، كان إنوسنت الثالث منشغلًا بأمر الأسرى في مصر "حتى لا يضطروا إلى الارتداد بسبب شدة المعاناة التي تحملوها منذ فترة طويلة".[٢٣٩] وفي عام ١٢٢٦م، كتب هونوريوس الثالث (Honorius III) أن العديد من الأسرى المسيحيين في شمال إفريقيا قيل إنهم ارتدوا خوفًا من المعاناة والموت، وفي وقت لاحق في القرن الثالث عشر، أكد ريموند لول (Raymond Llull)، في روايته "بلانكويرنا" (Blanquerna)، أن الأخطاء التي ارتكبت ضد الأسرى المسيحيين غالبًا ما أدت إلى الارتداد.[٢٤٠] كما زعم مؤلف كتاب "ذاكرة الأرض المقدسة" (Memoria Terre Sancte) أن العديد من الأسرى المسيحيين اعتنقوا الإسلام لتجنب الآلام والمصاعب التي يتعرض لها في السجن،[٢٤١] وفي عام ١٣٩٥م قال ملك أراجون إن الأسرى تعرضوا لمعاملة سيئة لدرجة أن البعض شعر أن البدائل الوحيدة هي الموت أو التحول إلى الإسلام.[٢٤٢] وبشكل أكثر أكثر تحديدًا، في "المعجزات الرومانسية"، تم الحديث عن مجموعة من أربعة عشر أسيرًا في غرناطة "محتجزون في سجن بعمق أربعة عشر قدمًا، ويتعرضون للضرب المتكرر والجوع الشديد والعديد من ألوان المعاناة الأخرى، التي لا يستطيعون تحملها، ويرغبون من أعماق قلوبهم في التحول إلى الإسلام"،[٢٤٣] وفي عام ١٣٣٣م، قيل إن أسيرًا من بلدة

كارافاكا (Caravaca) بمُرسيَة أصبح مسلمًا بمحض إرادته على أمل تحريره من الأسر: من المفترض أنه كان يسعى جزئيًا إلى الهروب من الظروف القاسية للعبودية.[٢٤٤] وفي منتصف القرن الرابع عشر، ذكر بارثولوميو من بيزا (Bartholomew of Pisa) إن فرنسيسكانًا قشتاليًا كان محتجزًا في مصر قد ارتد لأنه لم يستطع تحمل العقوبات المفروضة عليه.[٢٤٥] وفي بعض الأحيان، قدم الأسرى أنفسهم قسوة الظروف كسبب لتخليهم عن عقيدتهم: فقد أكد الأسير الإسباني بيتر من سيرا (Peter of Serra) في القرن الخامس عشر، على سبيل المثال، أنه كان سيموت بسبب سوء المعاملة لولا أن تحول إلى الإسلام.[٢٤٦]

ولا شك في أن الكثيرين كانوا يتعرضون لصعوبات بالغة، غير أن قسوة الظروف التي عانى منها الأسرى، والتي تم التأكيد عليها مرارًا وتكرارًا في المصادر المسيحية، قد يتم المبالغة فيها في بعض الحالات من أجل تبرير التحول أو للتشجيع على دفع الفدية؛ فحتمًا – في كثير من الأحيان- بالغت رسائل من الأسرى، الذين كانوا يأملون في العمل على تحريرهم، في وصف معاناتهم. لقد كتب مجموعة من الأسرى في تونس، مثلاً، في أواخر القرن الرابع عشر إلى جون الأول (John I) ملك أراجون، يقولون إنهم أُجبروا على العمل المتواصل وتعرضوا للضرب بشكل متكرر وأن لديهم القليل من الطعام و الملابس وتم تقييدهم بالسلاسل عند عودتهم من العمل: إن "العقل البشري لن يدرك، ولا اللغة يمكنها التعبير عن الآلام والتضييقات التي مررنا بها".[٢٤٧] وأكدت التراخيص لطلب صدقات الفداء بالمثل على المصاعب التي يعاني منها الأسرى.[٢٤٨] ومن الواضح أن هناك صورة نمطية في الغرب لمحنة الأسرى المسيحيين. لا تظهر فقط في الوثائق المتعلقة بالأسرى بل أيضًا في بعض الأعمال الخيالية، مثل قصة "كوريال وجويلفا" (Curial e Guelfa)، المكتوبة باللغة القطالونية في منتصف القرن الخامس عشر: قيل أن كوريال ورفيقه في المراحل الأولى من أسرهما تم الإبقاء عليهما في السلاسل والمكواة، وسوء التغذية والملبس، ثم أُقتيدا للعمل في أرض مالكهما.[٢٤٩]

ومع ذلك، أقر بعض الكتاب الغربيين بأن المعاملة لم تكن دائمًا على قدم المساواة. من بين الأسرى المحتجزين مع بلدوين الثاني (Baldwin II) ملك بيت المقدس في عشرينيات القرن الحادي عشر، كتب أوردريكوس فيتاليس (Ordericus Vitalis) أنه على الرغم من أنهم كانوا منخرطين في العمل اليدوي، "كان الوثنيون يقدرونهم مثل الوحوش الطيبة المثقلة بالأعباء ويعاملونهم باحترام ويطعمونهم بوفرة حتى لا يحدث لديهم نقص في الخدم والعمال".[٢٥٠] وأشار أيضًا إلى أن بلدوين نفسه، على الرغم من حرمانه من الطعام كوسيلة لإقناعه بتسليم القلاع، لم يكن مضطرًا للقيام بأي مهام شاقة: فقد يُعفى الرجال الذين ينتمون إلى الرتب العليا من المجتمع من العمل الشاق. لقد سعى سيمون سيمونيس (Symon Semeonis)، الذي زار مصر في عشرينيات القرن الثالث عشر، إلى دحض الروايات المتعلقة باستخدام الأسرى نيرًا وتوظيفهم بدلاً من الحيوانات لحرث الأرض: فقد أظهر إن الحرفيين على وجه الخصوص يعاملون معاملة حسنة من قبل السلطان، وأن بعض الأسرى تم تزويدهم بالضروريات بشكل أفضل مما كانوا عليه في وطنهم الأم.[٢٥١] لقد تم تقدير أولئك الذين لديهم مهارات خاصة وكان من المرجح أن يتلقوا معاملة تفضيلية.[٢٥٢] كما أشير إلى أن العاملين في الخدمة المنزلية عوملوا معاملة أقل قسوة.[٢٥٣] وحتى إذا كان على الأسرى الذين شاركوا في أعمال يدوية شاقة أن يؤدوا عملهم بفعالية، فلا بد من إطعامهم على الأقل بشكل كاف: تم شراء العديد من العبيد من قبل سادتهم، ولن يرغبً الأخيرون في استبدالهم بشكل متكرر، وسيخسرون الفدية إذا مات الأسرى قبل أن تكتمل المفاوضات. ويجب أيضًا مراعاة اختلاف شخصيات السادة. عندما توسط بيتر الرابع (Peter IV) ملك أراجون عام ١٣٦٢م لدى حاكم المغرب لمجموعة تم أسرهم في البحر، تلقى الرد بأنه على الرغم من منحهم حريتهم، إلا أن البعض فضل البقاء، لأنهم تلقوا احترامًا ورعاية؛ لقد كانوا راضين وتمنوا البقاء في خدمة الحاكم.[٢٥٤] ربما كان هناك بعض الحقيقة في هذا الزعم. إذ تشير الروايات الخيالية أيضًا إلى أن العلاقات الشخصية يمكن أيضًا أن تخفف الكثير من حياة الأسر: فقد تحسنت معاملة كوريال بشكل كبير عندما وقعت ابنة مالكه في حبه.[٢٥٥] ومع ذلك، ربما عانى معظم الأسرى من مشقة كبيرة.

ومع ذلك، كان يُشاع في الغرب أن الأسرى لم يتعرضوا للتهديد فحسب، بل تلقوا أيضًا عروضًا تحفزهم على التحول. خلال الحملة الصليبية الأولى، قيل أن رينالد بروشيه (Rainald Porchet) عُرض عليه الذهب وأشياء

أخرى، وكذلك الزوجات.[٢٥٦] وفي "سيرة ريموند أوف بينيافورت" (Vita of Raymond of Penyafort)، تم التأكيد على أن الأسرى تم إقناعهم بالتحول ليس فقط عن طريق سوء المعاملة ولكن أيضًا عن طريق الوعود؛[٢٥٧] وتروي إحدى قصص "أناشيد القديسة ماريا" (Cantigas de Santa María)، التي تعود للقرن الثالث عشر، عن امرأة مسلمة تحتضر أنها وعدت جاريتين مسيحيتين حال اعتناق الإسلام، بأنهن لن يحصلن على حريتهن فحسب، بل سيحصلن أيضًا على المال والممتلكات ويتزوجن من أثرياء المغاربة.[٢٥٨] وفي وقت محاكمة الداوية، قال أحد المدافعين عن الهيئة بشأن الإخوة المحتجزين في مصر: "إن أظهروا استعدادًا للتخلي عن الإيمان، فسيكونون موضع تقدير كبير عند المسلمين وسيكون لديهم زوجات وخيول وأسلحة وسيحظون بمكانة النبلاء"؛[٢٥٩] وزعم رجل من جنوة شهد في قبرص أن السلطان المصري قدم مؤخرًا عروضًا بالثروة والنفائس للداوية الذين تم أسرهم في أرواد عام ١٣٠٢م.[٢٦٠] كما ورد في أوائل القرن الرابع عشر أن سلطان المغرب قد عرض الحرية على الأسرى إن اعتنقوا الإسلام.[٢٦١] وتم التأكيد بالمثل على أن جون ألونسو دي سالسيدو في إسبانيا عام ١٣٤٠م عُرض عليه حوافز للتحول إلى الإسلام، لأن مهارته كمحارب ستجعله مفيدًا للمسلمين.[٢٦٢] وقد يتم تشجيع الأسرى الذين يمتلكون الموهبة اللازمة -من خلال وسائل الترغيب- على التحول كوسيلة للاحتفاظ بهم، وتجنب الضغط لافتدائهم. قد يُقال بالطبع إن مثل هذه الروايات عن الرشاوى كانت ناجمة في بعض الأحيان عن فكرة أن الغربيين لن يتحولوا عن قناعة وأن تفسيرًا آخر كان ضروريًا؛ لكن تلك الحوافز للتحول موجودة أحيانًا في الواقع وبشكل واضح في مصادر إسلامية. إذ يذكر ابن الفرات أن تورانشاه وعد رجل دين مسيحي -ليس بالضرورة غربيًا- بالوزارة إذا أسلم.[٢٦٣] هناك أيضًا أمثلة أخرى لمكافآت تلقاها المتحولون، على الرغم من أنه ليس من الواضح دائمًا ما إذا كان عرض المزايا قد تم قبل التحول أو بعده. وهكذا يروي ابن الفرات أن فارس الداوية الذي تفاوض على استسلام صفد عام ١٢٦٦م أصبح مسلمًا وحصل على إقطاع، لكنه لم يذكر ما إذا كان هذا قد وُعد به قبل التحول، ووفقًا لـ "أعمال القبارصة" (Gestes des Chiprois)، فقد وُعد بمكافآت مقابل خيانة زملائه بدلا من التحول.[٢٦٤]

ولا شك في أن احتمالية تحول الأسرى إلى اعتناق الإسلام بسبب المعاملة القاسية أو الترغيب تتأثر بعوامل مختلفة، على الرغم من أن بعضها كان أكثر أهمية من البعض الآخر. يُزعم أن الحكام المسلمين الذين كانوا في موقف ضعيف وافقوا أحيانًا على منع المسيحيين في دولهم من التحول إلى الإسلام. وفقًا لابن أبي زرع، كتب في أوائل القرن الرابع عشر، أن المأمون، الذي نصب نفسه خليفة في إشبيلية عام ١٢٢٧م، وافق على طلب الملك القشتالي فرديناند الثالث (Ferdinand III) بعدم السماح للمسيحيين باعتناق الإسلام، وأنه سيحاكم كل من يحاول ذلك.[٢٦٥] لكن في الواقع، يبدو أن المأمون وافق فقط على دفع مبلغ كبير من المال للحصول على هدنة من حاكم قشتالة.[٢٦٦] ومع ذلك، في عام ١٤٣٢م، وعد يوسف الرابع، حاكم غرناطة الدمية، جون الثاني ملك قشتالة (John II) بأنه لن يسمح للمسيحيين باعتناق الإسلام في مملكته؛[٢٦٧] لكنه فشل في تثبيت حكمه، ولم يكن لهذا المشروع أهمية دائمة. ولم تكن معارضة التحول من قبل الحكام المسلمين عاملاً مهمًا.

ومع ذلك، بذلت الكنيسة محاولات لمنع تحول الأسرى المسيحيين. لقد سعت في المقام الأول إلى تعزيز عزيمة الأسرى من خلال التأكيد على أن معاناتهم ستُكافأ في النهاية. في عام ١٢١٢م، كتب إنوسنت الثالث إلى الأسرى في مصر أن "ما تعانيه الآن هو مؤقت فقط، ولكن إذا ثابرت بذكاء حتى نهاية الصراع الذي بدأته، فسوف تحصل على إكليل المجد الأبدي".[٢٦٨] وأمر البابا بطريرك الإسكندرية بنقل هذه الرسالة، التي ألمحت إلى الرسالة الثانية لتيموثاوس ٤ : ٧-٨، في تعزية الأسرى. وقد سعى الرهبان في شمال إفريقيا أيضًا إلى زيارة السجون التي يُحتجز فيها الأسرى المسيحيون. في السنوات الأولى من القرن الرابع عشر، على سبيل المثال، ورد أن خمسة من الفرنسيسكان قد ذهبوا إلى مصر لتعزية الأسرى الذين كانوا محتجزين منذ سقوط طرابلس وعكا، وذكر ريموند من بينيافورت إن الاهتمام بالأسرى من بين المهام المتوقعة من الرهبان في شمال إفريقيا.[٢٦٩] كذلك كانت بعض مجموعات الأسرى تضم قساوسة يمكنهم توفير الاحتياجات الروحية.[٢٧٠] وكذلك فعل الحجاج من رجال الدين في بعض الأحيان: ذكر سيمون سيمونيس أنه تولى عدة خدمات للأسرى عندما كان في مصر.[٢٧١] ومع ذلك،

لا شك في أن الكثيرين لم يتلقوا مثل هذا التشجيع. فمع أن كليمنت الخامس (Clement V) كتب أن رودريك (Roderick)، أسقف المغرب، سعى إلى تعليم المسيحيين في شمال إفريقيا، "حتى لا تغريهم الحجج الخادعة للعدو ويتخلوا عن الدين المسيحي"، فلا شك في أنه كان من الأسهل عليه الاتصال بالغربيين الأحرار من أولئك الموجودين في الأسر.[٢٧٢] وفي عام ١٢١٢م قيل أن الأسرى المسيحيين في مصر كانوا يتلقون خدمات قسيس عجوز واحد فقط.[٢٧٣] وتم اقتراح عدم توفر رجال الدين الغربيين في كثير من الأحيان من خلال طلب في أواخر القرن الثاني عشر من قبل الأسرى الغربيين في مصر للسماح لهم بالمشاركة في الخدمات الطقسية اليونانية، وباستعداد غريغوري التاسع في عام ١٢٣٨ للسماح لرجال دين يعاقبة بخدمة احتياجات أسرى غربيين في حلب.[٢٧٤] ويذكر الكاتب الحولي ساليمبيني (Salimbene) أن الأسرى في مصر ناشدوا -في وقت لاحق من القرن- نيكولاس الثالث (Nicholas III) لإرسال كاهن مناسب لسماع الاعترافات: فقد افتقروا على ما يبدو إلى خدمات أي رجل دين.[٢٧٥] لا شك في أن العديد من الأسرى، المنتشرين في الأراضي الإسلامية، لم يكن لديهم أي اتصال على الإطلاق برجال الدين الغربيين، وربما كان لبعضهم اتصال ضئيل مع أي غربيين عاديين آخرين، الذين قد يُتوقع منهم تقديم الدعم المتبادل. ربما يعكس التعليق حول الأسر الإسلامي الوارد في "أنشودة أسبيرمونت" (Chanson d’Aspremont) تجربة مشتركة: "إنهم يتأكدون من أننا محتجزون عن كثب في السجن حيث لا نسمع أبدًا كلمة الله معلنة. . . ولا يمكننا الاستماع إلى الجموع وصلوات الصباح".[٢٧٦]

في هذه الحالة، من المحتمل أن يكون عمق فهم الأسير للدين المسيحي والتزامه به، ومدى وعيه أو وعيها بالمعتقدات والممارسات الإسلامية، ذي أهمية كبيرة. أولئك الذين لديهم معرفة سطحية للغاية بالعقيدة المسيحية كانوا على الأرجح أكثر عرضة للارتداد، وبعض الأسرى -مثل بعض المسيحيين الأحرار- ربما تم تشجيعهم على التحول من خلال عوامل الجذب المادية المفترضة للدين الإسلامي. في "الجدل ضد اليهود" (Disputa contre los Jueus)، وهو عمل يُنسب إلى بيتر باسكوال (Peter Pascual) باعتباره أسقفًا لجيان (Jaén) في أواخر القرن الثالث عشر، يشير المؤلف إلى الأسرى المسيحيين بالقول: "كل يوم، من اليوم الأول حتى الأخير، نجد ذلك الذي لم يتعلم أو يفهم الإيمان المسيحي بشكل كامل، يذهب إلى طائفة المغاربة".[٢٧٧] وفي مقدمة "عن الطائفة المحمدية" (Sobre la seta mahometa)، المنسوبة أيضًا إلى بيتر باسكوال، تمت الإشارة إلى شيوع عدم فهم الإيمان بين الأسرى.[٢٧٨] يسعى العمل الأخير إلى تقديم الإرشادات وبالتالي منع الارتداد. وسواء كان للكاتب تجربة في سجن إسلامي أم لا، فمن الواضح أن الفهم غير الكافي للديانة المسيحية كان يُنظر إليه على أنه يسهل تحول الأسرى إلى الإسلام. ومن الممكن أيضًا أن يكون بعض الأسرى، من خلال العيش بين المسلمين ومراقبة سلوكهم، قد اقتنعوا بأن الإسلام لم يكن مجرد دين يقدم الملذات الدنيوية بل له مزايا روحية. فأسامة بن منقذ، على سبيل المثال، يكتب عن تحول ابن الأسير على أنه تحول حقيقي، على الرغم من أنه عاد لاحقًا إلى المسيحية.[٢٧٩] لكن مما لا شك فيه أن المعلقين المسلمين كانوا يميلون إلى قبول حقيقة أن التحول إلى الإسلام كان حقيقيًا، تمامًا كما كان المراقبون المسيحيون مترددين في تصديق ذلك.

كان يُعتقد أن الشباب، الذين غالبًا ما يكون لديهم فهم محدود للإيمان المسيحي، معرضون للخطر بشكل خاص. كان من المعتقد أن الأسرى الأصغر سنًا أكثر عرضة من كبار السن للخضوع للإسلام، حتى لو لم يتم تربيتهم كمسلمين. عندما تم جمع الأموال من أجل فدية المسيحيين الذين تم أسرهم في ثيثا (Cieza) بجنوب إسبانيا عام ١٤٤٩م، أعرب نيكولاس الخامس عن خوفه من حدوث تحولات إذا لم يتم اتخاذ إجراء سريع، "لا سيما أنه يوجد بين الأسرى العديد من الأطفال والشباب من الجنسين".[٢٨٠] من المسلم به أن الأدلة الخاصة بفترة القرون الوسطى هي فقط أدلة قولية. قيل في حوالي عام ١٣٦٢م عن جوميز مانريكي (Gómez Manrique)، الذي احتُجز كرهينة في غرناطة، أنه "عندما كان طفلاً، تأثر بإغراءات وخداع المورين [المسلمين] ليصبح موريًا".[٢٨١] بينما في عام ١٤٦٢م كان رودريك من باريو (Roderick of Barrio) بإشبيلية يسعى لتحرير ابنه فرانسيس (Francis) الذي اعتنق الإسلام تحت ضغط سيده، أحد أرايز مالقة (arráez of Málaga)، عندما كان في العاشرة من عمره.[٢٨٢] ومع ذلك، إن فرضية كون فترة الشباب

والمراهقة هي الأكثر ضعفًا نجدها مدعومة بأدلة أكبر من القرنين السادس عشر والسابع عشر، عندما تحولت نسبة كبيرة من الأسرى المرتدين إلى الإسلام عندما كانوا في الخامسة عشرة من العمر أو أقل.[٢٨٣]

ويمكن للعلاقات الشخصية مع المسلمين أن تؤثر أيضًا على الأسرى. من بين أولئك الذين تم افتدائهم في مراكش من قبل "رحماء" (Mercedarians) من برشلونة، ربما في عام ١٣١٣م، قيل إن فارسًا كان على وشك الارتداد من أجل حب أميرة مرينية،[٢٨٤] ووفقًا للأدلة اللاحقة، عرضت بعض الأرامل المسلمات الزواج -جنبًا إلى جنب مع التحول- من العبيد المسيحيين الذكور.[٢٨٥] وفي عام ١٤٠٠م، تم الإعراب عن الخوف من أن الأسير القطالوني فرانسيس ماسينيه (Francis Massenet) قد ينجذب إلى الإسلام "عبر الفتنة الأنثوية" (muliebribus blandimentis).[٢٨٦] وقد تصبح النساء الأسيرات زوجات أو محظيات للمسلمين، مما قد يؤدي إلى اعتناقهن الإسلام، وقد أنجب بعض الحكام المسلمين أطفالًا من جواري مسيحيات.[٢٨٧] وفي أواخر القرن الخامس عشر، تزوجت امرأة أسيرة من لورقة بمُرسيَة من مسلم في فيرا (Vera) وتخلت عن إيمانها، ولم تستجب لمحاولات والدتها لتحريرها.[٢٨٨] وفي ألف ليلة وليلة، تُروى قصة تاجر مسلم أصبح مفتونًا بامرأة من الفرنجة عندما كان يتاجر في عكا في أواخر القرن الثاني عشر. وعندما سقطت المدينة في أيدي المسلمين تم أسرها ونقلها إلى التاجر كجارية؛ فتزوجها واعتنقت الإسلام طواعية.[٢٨٩] تقع الزيجات بين الأسيرات المسيحيات والمسلمين أيضًا في الأعمال الأدبية الغربية، مثل "ابنة كونت بونتيو" (La fille du Comte de Pontieu)، على الرغم من أن البطلة هنا تهجر زوجها المسلم وتعود إلى زوجها السابق، ففي بعض الحالات الأخرى يتحول الزوج المسلم إلى المسيحية.[٢٩٠] وفي بعض الأحيان ربما تفضل النساء الأسيرات -اللاتي تعرضن لعلاقات جسدية مع سادتهن- عدم إطلاق سراحهن خوفًا من تعرضهن للرفض أو معاقبتهن عند العودة إلى الأراضي المسيحية؛[٢٩١] وقد يكون بعضهن قد قبلن العقيدة الإسلامية.

ومع ذلك، ربما كان التأثير الأكبر في كثير من الحالات هو تقدير الأسير لاحتمال الحصول على الحرية دون التحول. بالنسبة للبعض كانت هناك إمكانية للهروب.

تشير قصص المعجزات المرتبطة بالقديس دومينيك دي سيلوس (St. Dominic of Silos) وغيره من القديسين[٢٩٢] إلى أن الهروب لم يكن أمرًا استثنائياً بشكل تام، أياً كانت طريقة تحقيقه، ويتأتى الانطباع نفسه من خلال إقامة منارة في ألكالا دي ريال (Alcalá la Real) [قلعة يحصب] بجنوب إسبانيا خلال القرن الرابع عشر، وفي عدة أماكن أخرى، لإرشاد أولئك الذين يشقون طريقهم من الأراضي الإسلامية المجاورة.[٢٩٣] لقد فر جوسلين الرهاوي (Joscelin of Edessa)، الذي تم أسره عام ١١٢٣م، عندما استولى الأسرى المسيحيون على قلعة خارتبارت (Khartbart)، وفي عام ١١٨٥م ساعد العبيد في ميورقة في السيطرة على القصر في وقت الاضطرابات السياسية وحققوا حريتهم.[٢٩٤] وفي عام ١٤١٢م هربت مجموعة من الأسرى المحتجزين في مالقة، بمملكة غرناطة، من سجنهم عن طريق نفق، وبعد ثلاثين عامًا تمكنت مجموعة من الأسرى المحتجزين في حظيرة ملك غرناطة من الاستفادة من ثمالة حراسهم.[٢٩٥] لكن مما لا شك فيه أن العديد من المحاولات باءت بالفشل. في سيتينيل (Setenil) بغرناطة، تمرد الأسرى في عام ١٤٣٨م وتمكنوا من السيطرة على برج في القلعة، لكن تم التغلب عليهم، وفي عام ١٤٦٣م تم إحباط خطة من قبل الأسرى للاستيلاء على قلعة مونتيفريو (Montefrío) وانتظار الدعم من إسبانيا المسيحية.[٢٩٦] ومن المحتمل أن تكون العقوبات التي قاساها من فشلت محاولته للهرب قد أدت إلى تثبيط البعض الآخر عن المحاولة: فقد كتب الأسرى من تلمسان عام ١٣٢٧م إلى ألفونسو الرابع ملك أراجون أن فشل هروبهم أدى إلى قطع آذانهم وأنوفهم ووضع رقابهم وأرجلهم في الأغلال.[٢٩٧] ومع ذلك، نظرًا لأن الأسرى كانوا غالبًا ما يتم حبسهم بالسلاسل نهارًا وكذلك في الأبراج المحصنة ليلاً، لم يكن الهروب سهلاً، وتضاءلت الفرص كلما كانوا بعيدًا عن الأراضي المسيحية: كان الهروب من شمال إفريقيا أكثر صعوبة من غرناطة — لقد فشل سرفانتس (Cervantes) لاحقًا في أربع محاولات[٢٩٨]- بل لم يكن معروفًا تمامًا.[٢٩٩] ومن غير المحتمل أيضًا أن يحصل الأسرى المسيحيون الهاربون على دعم واسع النطاق من أتباع الديانة الإسلامية في الأراضي الإسلامية كما كان يفعل العبيد المسلمون الهاربون في كثير من الأحيان في الأراضي المسيحية التي تضم أعدادًا كبيرة

من المسلمين، وأي شخص يساعد الهاربين كان يعاقب من قبل السلطات الإسلامية.[٣٠٠] كان هناك أيضًا احتمال ضئيل للحصول على مساعدة من المسلمين. رغم أن أوردريكوس فيتاليس يروي قصة محاولة بوهيموند (Bohemund) الهروب بمساعدة ابنة الأمير الدنشمندي مالك غازي ويروي أن بلدوين الثاني قد تلقى نصيحة من فاطمة زوجة آسره، ورغم وجود حكايات المساعدة التي قدمتها الأميرات المسلمات في "أناشيد المآثر" (Chansons de geste)، فإن المساعدة من المسلمين لم تكن عادة متوقعة.[٣٠١] ومع ذلك، يبدو أن بعض الأسرى تلقوا مساعدة من المسلمين لأسباب شخصية. في عام ١٤٣٨م قيل أن فرديناند من لا غوزاليرا (Ferdinand of La Guzalera) هرب من غرناطة مع مسلم كان يرغب في التحول إلى المسيحية، وفي وقت لاحق من نفس القرن هرب بيتر من ألمانش (Peter of Almanaç) مع ابنة سيده؛ حيث تنصرت وأصبحت زوجته.[٣٠٢] هذه المساعدة التي تم تقديمها في بعض الأحيان بهذه الطريقة تدل أيضًا على حقيقة أنه في القرن الثالث عشر منح "القانون ذو الأقسام السبعة" (Siete Partidas) لألفونسو العاشر اهتمامًا لمسألة حقوق الميراث عندما ينجب أسير مسيحي يائس طفلًا من امرأة مسلمة ساعدته لينال حريته وأتت معه إلى قشتالة؛[٣٠٣] وفي عام ١٤٨٠م تمت مكافأة مسلم رغب في التحول إلى المسيحية لمساعدته في إعادة أسير مسيحي من الأراضي الإسلامية.[٣٠٤]

بالطبع، يمكن للتحول نفسه أن يجعل الهروب أسهل، وقد يكون البعض قد ارتد من أجل تعزيز فرصهم في مراوغة سادتهم.[٣٠٥] والمزاعم القائلة بأن اعتناق الإسلام كان لهذا الغرض ليست = صحيحة دائمًا، لكن في حين أن الأمل في الهروب قد يشجع بعض الأسرى على الاحتفاظ بعقيدتهم، فقد كان يُنظر إلى الارتداد لدى آخرين على أنها وسيلة لتحقيق الحرية.

قد يحدو بعض الأسرى الأمل في إطلاق سراحهم بالقوة؛ إذ تم اعتراض القوات المسلمة في بعض الأحيان مع غنائمها، وتم إطلاق سراح الأسرى.[٣٠٦] في جنوب إسبانيا في العصور الوسطى المتأخرة، كان مسار المغيرين تتم ملاحقته بـ "حراس الدرب" (fieles del rastro).[٣٠٧] من حين لآخر تم شن حملات لتحرير الأسرى. ويُروى أنه في عام ١٢٦٤م شارك الداوية والاسبتارية في غارة في منطقة عسقلان بغرض تحرير حاكم قلعة يافا، جيرارد بيكويجني (Gerard of Picquigny).[٣٠٨] ومع ذلك، كان بإمكان الأسرى ذوي الأهمية فقط الرجاء في الحصول على مساعدة بهذا الشكل، ولم يكن من المحتمل شن مثل هذه الحملات في عمق أراضي العدو. كما أنها لم تكن ناجحة دائمًا: في عام ١١٠١م فشلت محاولة تحرير بوهيموند بعد أسره من قبل الدنشمنديين.[٣٠٩] وخصوصًا في فترات الوحدة الإسلامية في الشرق، غالبًا ما كان يتم نقل الأسرى الذين يتم أسرهم في الأراضي المقدسة لمسافات طويلة، بينما يتم شحن العديد من الأسرى الإسبان إلى شمال إفريقيا.

ومع ذلك، فإن المسيحيين الذين تم احتجازهم في أماكن قريبة من الحدود المسيحية الإسلامية قد يحصلون على الحرية إذا تم الاستيلاء على الأماكن المحتجزين فيها من قبل الغربيين. نصت شروط استسلام أوريجا (Oreja)، إلى الشمال الشرقي من طليطلة، في عام ١١٣٩م، على أن يترك المسلمون وراءهم الأسرى المسيحيين المسجونين هناك، وقد تم ذلك.[٣١٠] وخلال الحملة الصليبية الثالثة، قيل إنه تم إطلاق سراح أربعين أسيرًا مقيدًا بالسلاسل عندما سقطت داروم (Darum).[٣١١] وكان هناك في بعض الأحيان إمكانية إطلاق سراحهم عن طريق الحملات المسيحية التي يتم شنها بعيدًا عن الحدود المسيحية الإسلامية: فقد تم العثور على ثلاثة وخمسين أسيرًا في دمياط خلال حملة لويس التاسع الصليبية على مصر.[٣١٢] ومع ذلك، فقد أصبحت النجاحات المسيحية نادرة في شرق البحر الأبيض المتوسط، وعلى الرغم من تقدم الحدود المسيحية في إسبانيا خلال النصف الثاني عشر والنصف الأول من القرن الثالث عشر، فقد استقرت الحدود من منتصف القرن الثالث عشر فصاعدًا حتى أواخر القرن الخامس عشر. وخلال السقوط الأخير لغرناطة، تم إطلاق سراح عدد كبير من الأسرى مرة أخرى؛ فقد تم تحرير ما بين ثلاثمائة و أربعمائة أسير عندما سقطت روندا (Ronda) في عام ١٤٨٥م.[٣١٣]

ومن خلال اتفاقيات الحكام المسيحيين والمسلمين، وأحيانًا بين السلطات المحلية على جانبي الحدود المسيحية الإسلامية،[٣١٤] ولتأمين اتفاقيات السلام في القرن الخامس عشر، كان الحكام المسلمون في غرناطة ملزمين بالتعهد بالإفراج من جانب واحد عن عدد معين من

الأسرى: في عام ١٤١٠م كان الرقم ثلاثمائة وفي عام ١٤٣٩م كان خمسمائة وخمسين.[٣١٥] وبشكل أكثر شيوعًا، تم وضع الترتيبات للإفراج عن الأسرى الذين تم أسرهم من كلا الجانبين.

ومع ذلك، كان هذا في كثير من الأحيان يشمل فقط أولئك الذين تم أسرهم خلال فترات السلام بين الدول المسيحية والإسلامية -كان هناك توقع عام بإطلاق سراحهم، على الرغم من أنه كان من الصعب في بعض الأحيان تحديد ما إذا كان الأسير مشمولاً بهدنة- وفي بعض الحالات لم يكن هناك تبادلًا مجانيًا؛ إذ كان يجب دفع مبلغ ثابت لكل أسير.[٣١٦] وكان تحرير جميع الأسرى صعب التحقيق على أي حال؛ فقد أوضح أحد حكام تلمسان في القرن الرابع عشر لملك أراجون جيمس الثاني صعوبة إطلاق سراح جميع الأسرى لضرورتهم في أراضيه للقيام بمهام مختلفة،[٣١٧] وفي ١٤٣٩م أخبر محمد التاسع ملك غرناطة يوحنا الثاني ملك قشتالة أنه لا يستطيع إجبار رعاياه على التخلي عن أسراه ، لأنهم يحتاجونهم لتبادل أسراهم المحتجزين في الأراضي المسيحية.[٣١٨] وحتى عندما قُدمت تعهدات بشأن إطلاق سراح الأسرى، كانت هذه لأسباب متنوعة لم يتم تنفيذها دائمًا بسرعة. قد يسعى المالكون، مثلاً، إلى إخفاء عبيدهم: ويقال أن هذا حدث في غرناطة عام ١٤٦٣م.[٣١٩] وفي عام ١٣٧٧م، كان بيتر الرابع ملك أراجون مستعدًا للموافقة على بقاء أربعة أسرى تم أسرهم في زمن السلم في غرناطة إلى أن يكملوا العمل الذي كانوا ينخرطون فيه.[٣٢٠]

بالنسبة للكثيرين، يكمن الأمل الرئيسي في الحرية إما في الفداء أو التبادل على أساس فردي: التبادل في هذه الظروف يتطلب الحصول على عبد مسلم يمكن إطلاق سراحه مقابل أسير مسيحي.[٣٢١] في فترة الحروب الصليبية كان هناك تطور ملحوظ في المؤسسات والتقنيات لتأمين تحرير الأسرى المسيحيين بهذه الطرق. تم تأسيس منظمات الفداء من الثالوثيين (Trinitarians) والرحماء (Mercedarians)، وكذلك المستشفيات الصغيرة للفداء، وبعض الأشكال الأخرى من الهيئات الدينية، مثل هيئة سانتياغو العسكرية، التي كان الفداء جزءًا من التزاماتها، بينما في مدينة بَلَنْسِيَة كان هناك منذ عام ١٣٢٣م مؤسسة بلدية لإطلاق سراح الأسرى.[٣٢٢] كانت هذه المؤسسات من بين المستفيدين من الصدقات التي كانت تُمنح عادة لتحرير الأسرى. ساعدت بعض الأخويات في فدية أعضائها؛ قدمت السلطات البلدية أحيانًا مساعدة مالية للمواطنين الذين تم أسرهم، وشارك التجار الذين يتاجرون في البحر الأبيض المتوسط في بعض الأحيان.[٣٢٣] وظهرت مكاتب في شبه الجزيرة الأيبيرية، مثل مكاتب الـ exea والفكاكين (alfaqueque)، التي تفاوضت على إطلاق سراح الأسرى.

وبطبيعة الحال، تم تبادل الكثيرين أو فدائهم بهذه الطريقة، ولكن غالبًا ما كانت هناك صعوبات في ترتيب عمليات التبادل والفداء. حدث تطوير لمؤسسات وتقنيات الفداء في وقت سابق وكان أكثر وضوحًا في الغرب منه في شرق البحر الأبيض المتوسط.[٣٢٤] ويبدو أنه في البداية لم يكن هناك استعداد في الإمارات الصليبية لفداء الأسرى، ولم يتغير المواقف إلا تدريجياً.[٣٢٥] ولم يكن "الثالوثيون" نشطاء في الأرض المقدسة كما كانوا في غرب البحر الأبيض المتوسط، كما ركز "الرحماء" نشاطهم في المنطقة الأخيرة.[٣٢٦] وفي الأراضي المقدسة، لم يكن هناك ما يعادل الـ exeas والفكاكين alfaqueques الإسبان. بالنسبة لعائلات الصليبيين الذين تم أسرهم في الأرض المقدسة، كانت هناك أيضًا مشكلة في المسافة أكبر مما واجهته شبه الجزيرة الأيبيرية.

وعلى الرغم من شن الغارات في بعض الأحيان من أجل تأمين المسلمين الذين يمكن استبدالهم بالمسيحيين الذين تم أسرهم،[٣٢٧] ورغم أن إنوسنت الثالث كتب في عام ١١٩٩م عن الأسرى أنه "يمكن في كثير من الأحيان تحريرهم بسهولة من السجن عن طريق التبادل وليس الفدية"،[٣٢٨] في بعض الأحيان، أعيق تبادل الأسرى الأفراد بسبب صعوبة الحصول على الأسرى المسلمين من قبل عائلات الغربيين المأسورين في أيدي المسلمين. وقد يستغل مالكو العبيد المسيحيون الموقف للمطالبة بأسعار مرتفعة: في عام ١٤٥٩م، اشتكى كونسيجو مُرسيَة (concejo) [مجلس مرسية البلدي] إلى هنري الرابع ملك قشتالة من أن أولئك الذين يحتجزون الأسرى الموريين [المسلمين] يسعون للحصول على مبالغ كبيرة بشكل مفرط.[٣٢٩] وقد جرت محاولات لتنظيم شراء العبيد لأغراض التبادل: في القرن الثاني عشر في فويرس [قوانين] كوينكا وتيرويل (fueros of Cuenca and Teruel)، على سبيل المثال، حُكم بضرورة دفع ثمن التكلفة بالإضافة إلى عشرة أوري (aurei)، وأمر هنري الرابع

نفسه بأنه لا ينبغي للبائعين أن يطالبوا بأكثر من ثلث ما دفعوه إذا كانوا المالكين لأقل من عام، ومن النصف إذا كانوا قد احتفظوا بالعبد لفترة أطول.[٣٣٠]

ومع ذلك استمرت مشاكل أخرى. على الرغم من أن العديد من مالكي العبيد المسلمين كانوا يأملون في الحصول على فدية، فقد يحجم البعض، كما رأينا، عن إطلاق سراح أسير ماهر ومفيد.[٣٣١] وفي المقابل قد تستند المبالغ المطلوبة للفداء بدورها على تقييم متفائل لما يمكن الحصول عليه: غالبًا ما كانت أعلى بكثير من المبالغ التي دفعها مالكو العبيد لشراء أسراهم.[٣٣٢] ويمكن أن تكون المبالغ المطلوبة كبيرة جدًا. في عام ١٤٥٦م، كان على كونت كاستانيدا (Castañeda) أن يدفع خمس وستين ألف دوبلا مقابل إطلاق سراحه،[٣٣٣] ووفقًا لـ "أعمال الشرطي" (Hechos del Condestable)، فإن الأسرى من جيان Jaén عام ١٤٦١م أصابهم الإحباط لأن المسلمين "طالبوا من الفقراء أكثر مما يملكون، ومن الأغنياء مبالغ أكبر بكثير مما لديهم".[٣٣٤] كانت هناك أيضًا تكاليف إضافية، بما في ذلك تكاليف رحلة العودة إلى الوطن والدفع للوسطاء.[٣٣٥] في عام ١٣٢٩م، زعم مجلس بلدية مدريد (Cortes of Madrid) أن الموجرافيس (almojarifes) [المشرفين]، الذين كانوا يعملون بشكل أساسي في تحصيل الرسوم الجمركية، كانوا يطالبون بنسبة ١٥% من الفدية، وأن هذا كان يمنع البعض من إطلاق سراحهم.[٣٣٦] تكرر هذا الزعم في كورتيس بلد الوليد (Valladolid) في عام ١٣٥١م.[٣٣٧] وكانت هناك أيضًا مستحقات خروج يتعين دفعها عند مغادرة بلد مسلم.[٣٣٨] وكان يمكن أيضًا تخفيض المبالغ المحصلة من الفداء عبر عمليات دفع إجباري أخرى.[٣٣٩] علاوة على ذلك، قد لا ترغب العائلات دائمًا، لسبب أو لآخر، في دفع الفدية. إن " كتاب جنايات محكمة بورجيس" (Livre des Assises des Bourgeois) في مملكة بيت المقدس وأيضًا عدد من قوانين المجالس البلدية (fueros) الإسبانية سمحت للأب بحرمان ابنه من الميراث إن لم يحاول الأخير افتداء والده الأسير: الظهور المتكرر لبند من هذا النوع، والذي قد تعود أصوله إلى القانون الروماني، يشير إلى أن الوضع لم يكن استثنائياً تمامًا.[٣٤٠] كان السادة وأفصالهم في كثير من الأحيان ملزمين أيضًا بالمساعدة – في عام ١١٥٨م وافق بعض أفصال هيو من إبلين (Hugh of Ibelin) على التنازل عن حقوقهم في الممتلكات في الأرض المقدسة التي تم بيعها لدفع الفدية – ولكن في "القانون ذو الأقسام السبعة"، ناقش ألفونسو العاشر ما يجب أن يحدث عندما يكون السادة أو الأفصال غير مستعدين للتحرك.[٣٤١] وعلى الرغم من أن بعض الأخويات، مثل أخوية "الروح القدس" (Holy Spirit) في الأرض المقدسة، قدمت مساعدات مالية،[٣٤٢] وأنه كان يمكن الحصول على مساعدة مالية من هيئات الفداء، إلا أن هذه المؤسسات تميل إلى دفع جزء فقط من الفدية.[٣٤٣] وقد يتم طلب الصدقات من قبل الأفراد:[٣٤٤] تم إصدار تراخيص التسول للحصول على مساعدة مالية من قبل كل من السلطات العلمانية والكنسية،[٣٤٥] وقد تم استغلال هذه التراخيص في بعض الأحيان من قبل الأسرى؛ حيث كان يتم إطلاق سراحهم بعد توفير رهائن مكانهم. في بعض الحالات، قدم التجار أيضًا الأموال اللازمة.[٣٤٦] لكن الخلافات كانت تدور أحيانًا حول استخدام الصدقات التي تُمنح للفداء،[٣٤٧] وقد تعرقل أنشطة المحتالين جمع الأموال بهذه الطريقة، الذين حولوا الصدقات عن الغرض المقصود منها.[٣٤٨] لم تكن الطرق المختلفة للحصول على المساعدة المالية كافية دائمًا، وعلى الرغم من أنه في أواخر القرن الرابع عشر بدأت الإشارة للتأمين ضد طلبات الفدية، فمن المحتمل أن تكون هذه الترتيبات مشمولة بعدد قليل جداً.[٣٤٩]

بالنسبة للكثيرين الذين تم إخراجهم من أوطانهم وحرمانهم من عائلاتهم، والذين لم يروا أملًا يُذكر في التحرر من الأسر، لا بد أنه كان هناك إغراء للتحول الديني من أجل التخفيف على الأقل من معاناتهم وتحسين أوضاعهم. وهكذا احتج مجلس مُرسيَة البلدي (Concejo of Murcia) في عام ١٤٥٩م بأنه نظرًا لصعوبة شراء العبيد المسلمين للتبادل، "يموت العديد من المسيحيين في أرض المور [المسلمين]، ويموت بعضهم هناك والبعض الآخر يتخلى عن إيماننا بسبب اليأس".[٣٥٠]

وهكذا، تشير الأدلة إلى أن الأسرى الذين اعتنقوا الإسلام لم يفعلوا ذلك عادة لأن سادتهم سعوا إلى أسلمتهم عن طريق التهديد بالقتل أو المعاملة القاسية أو الترغيب. والأهم من ذلك كانت هناك الظروف التي يعيش فيها الأسرى، وفرص إطلاق سراحهم بالفداء أو بوسائل أخرى؛ وكان الشباب معرضين للخطر بشكل خاص.

التحول كرد فعل على الفتح

رغم أن الهزائم المسيحية قد لا تؤدي إلى تحولات في الأراضي البعيدة عن الإسلام، إلا أن الشعور بأن الإسلام قد أظهر تفوقه ربما كان عاملاً في إقناع بعض الغربيين المقهورين باعتناق الإسلام. على سبيل المثال، اقترح ريقولدو من مونت كروتشي أنه كان هناك تأثير في تحول المسيحيين في المناطق التي باتت تحت الحكم الإسلامي عند انهيار الإمارات الصليبية.(٣٥١) كان هناك، بالطبع، تأثيرات أخرى أيضًا على أولئك الذين يعيشون في المناطق التي استعادها المسلمون بعد القرن الحادي عشر، تمامًا كما حدث مع السكان المسيحيين الذين تم فتح مناطقهم في الفترة المبكرة من الفتح الإسلامي: وشمل هذا الأعباء المالية التي تعرض لها المسيحيون. ورغم أنه ليس من الضروري قبول زعم كليمنت السادس في عام ١٣٤٣م بأن أكثر من ثلاثة آلاف شخص أُجبروا في السنوات الأخيرة، نتيجة للتوسع التركي على ما يبدو، على نبذ المسيحية واعتناق الإسلام.(٣٥٢) أعرب جريجوري الحادي عشر في عام ١٣٧٥م عن قلقه من أن العديد من المسيحيين في الأراضي الخاضعة لسلطان مصر قد أذعنوا.(٣٥٣) وكان من المتوقع أنه بمرور الوقت سيعتنق الكثيرون عقيدة الفاتحين: هناك إشارات إلى الغربيين من "مصر الصغرى" الذين ارتدوا في القرن الخامس عشر بعد أن غزا الأتراك أراضيهم.(٣٥٤) ومع ذلك، ورغم أن بعض الغربيين أقاموا في القدس بعد ضياعها،(٣٥٥) فإن عدد المسيحيين الغربيين الذين دخلوا بشكل دائم تحت الحكم الإسلامي بين القرنين الثاني عشر والخامس عشر كان محدودًا. فرغم أن الاستيطان الغربي في الإمارات الصليبية كان أكثر اتساعًا مما كان يُعتقد عادةً، إلا أنه كان مقتصرًا على مناطق معينة، وكان هناك نزوح جماعي إلى قبرص، بشكل رئيسي –وإن لم يكن بالكامل– من الأشخاص الأكثر ثراءً، ليس فقط في وقت انهيار هذه الإمارات، بل أيضًا عقب انتكاسات سابقة.(٣٥٦) وفي اليونان وبحر إيجه، لم يتم فتح الأتراك لبعض الأراضي التي كانت تحت السيطرة الغربية إلا في النصف الثاني من القرن الخامس عشر أو بعد ذلك؛ وفي هذه المناطق، كما في الأراضي المقدسة، كان المسيحيون الغربيون أقلية.

معدل التحول

من المستحيل أن نقيم بأي قدر من الدقة تواتر تحول الغربيين إلى الإسلام في الفترة من القرن الحادي عشر إلى القرن الخامس عشر، على الرغم من أنها تبدو، على الأقل في إسبانيا، أكثر شيوعًا من التحول إلى اليهودية.(٣٥٧) تشير التعليقات المعاصرة إلى أن الأعداد كانت كبيرة، خاصة بين الأسرى. في عام ١٢٢٦م، على سبيل المثال، كتب هونوريوس الثالث أنه "في مملكة ميراماولين (Miramamolin) يقال إن أعدادًا كبيرة من الأسرى المسيحيين قد ارتدوا بسبب الخوف من المعاناة والموت".(٣٥٨) وفي وقت لاحق في القرن الثالث عشر، ذكر هامبرت أوف رومانس (Humbert of Romans) أن العديد من المسيحيين ارتدوا؛ وفي عام ١٣٧٥م أكد جريجوري الحادي عشر أن الأسرى في كثير من الأحيان (saepissime) تحولوا إلى الإسلام.(٣٥٩) وقد تم بالفعل اقتباس بعض الملاحظات الأخرى بهذا المعنى، مثل تلك التي أدلى بها مبعوثو جيمس الثاني إلى البابا. كما زعم ملك أراجوني لاحق، هو بيتر الرابع، في عام ١٣٦٥م أن من بين مائتين من سكان أوريويلا الذين احتُجزوا مؤخرًا في غرناطة، كثير منهم ارتدوا.(٣٦٠) بالطبع، إن الظروف التي تم فيها الإدلاء بمثل هذه التعليقات يمكن أن تشجع على المبالغة: بعضها، مثلاً، ورد في رسائل تطلب الصدقات من أجل دفع الفدية، وجيمس الثاني أشار إلى مصير الأسرى عندما حاول إقناع كليمنت الخامس بتقديم مساعدات مالية لحملته المقترحة. ومع ذلك، ليست كل التصريحات عرضة لهذا النقد. ففي عام ١٣٧٢م، على سبيل المثال، زعم جريجوري الحادي عشر أن عددًا كبيرًا جدًا (quamplurimi) اعتنقوا الإسلام داخل الأراضي المسيحية.(٣٦١)

ومن المتوقع أيضًا، نظرًا للظروف، أن يكون تحول الأسرى كبيرًا. هناك إشارات إلى مجموعات من المرتدين، كما هو الحال في حولية ألبرت من آخن (Albert of Aachen)، الذي يذكر أنه في عام ١١٠٨م تم الدفاع عن برج إسلامي في صيدا من قبل المرتدين البروفنسيين.(٣٦٢) وحقيقة أن التحول في غرب البحر الأبيض المتوسط كان شائعاً تتضح أيضًا من خلال واقع أنه منذ القرن الثالث عشر فصاعدًا كان الحرس الشخصي لحكام غرناطة يتكون من المرتدين وأن مائتين من المتحولين من المسيحية

تبعوا محمد الخامس ملك غرناطة إلى المنفى، في حين ورد عن سلطان المغاربة أنه كان لديه فرقة من الرماة الفرسان تتألف من العبيد المتحولين.[٣٦٣] تجدر الإشارة أيضًا إلى أن المصادر الغربية تشير إلى المرتدين كما لو أنهم كانوا مألوفين، بينما كان يُعتقد في القرنين السادس عشر والسابع عشر أن نصف، أو حتى ثلاثة أرباع المسيحيين في أسر المسلمين قد تحولوا إلى الإسلام.[٣٦٤] والأدلة من قرون أخرى ومناطق أخرى، مثل الهند خلال الفترة المبكرة من الاختراق الغربي، توفر تحذيرًا من محاولة التقليل من معدل التحول من المسيحية إلى الإسلام في العصور الوسطى، وتزيل الشك في مدى استعداد الغربيين إلى اعتناق ديانات أخرى.

العقوبات

بطبيعة الحال لم يكن اعتناق المسيحيين الغربيين للإسلام مقبولاً على الإطلاق بالنسبة للسلطتين الكنسية والعلمانية. ورغم أن الكنيسة رأت أنه لا ينبغي إجبار الأفراد على اعتناق مسيحيين، فإن المسيحيين بالمثل غير أحرار في التخلي عن الإيمان، حتى لو أجبروا على على ذلك.[٣٦٥] وذكر جراتيان أن أولئك الذين ظلوا مرتدين قد تسببوا في غضب شديد وأبدي من الله،[٣٦٦] ومراسيم مجمع لاتيران الرابع عام ١٢١٥م أعادت صياغة رسالة بطرس الثانية (آية ٢١)؛ حيث نصت على أن "عدم معرفة طريق الرب أقل شرًا من رفضه بعد معرفته".[٣٦٧] وجادل الأكويني أنه على الرغم من أن الإيمان مسألة إرادة، إلا أن المسيحيين مكافين بالالتزام بالإيمان والوفاء بما وعدوا به؛ وأكد كذلك أن الحاكم المرتد يمكن حرمانه من سلطته بسبب خطره على الإيمان.[٣٦٨] ومثل الهراطقة والمنشقين، كان المرتدون عرضة للإكراه. فريموند من بينيافورت (Raymond of Penyafort) لم يعتقد أنه يجب حرمانهم كنسيًا فحسب –وهي عقوبة لم يكن من المحتمل أن تكون مصدر قلق كبير لأي شخص ارتد فعلاً– بل أكد أيضًا على ضرورة مصادرة أراضيهم ومنعهم من ترك الوصايا؛ وينبغي أيضًا اعتبارهم مشينين (infames)، ولا ينبغي أن يشغلوا أي منصب؛[٣٦٩] وأكد المفتش [بمحكمة التفتيش] القطالوني نيكولاس إيمريش (Nicholas Eymerich) في أواخر القرن الرابع عشر على وجوب تسليم غير التائبين إلى السلطة العلمانية لحرقهم.[٣٧٠]

في بعض الظروف، قد تشن البابوية حملات صليبية ضد المرتدين، كما فعل جريجوري التاسع ضد التافاستيين (Tavastians) في بحر البلطيق عام ١٢٣٧م،[٣٧١] لكن هذا الإجراء لم يكن مناسبًا إلا حال ارتداد أعداد كبيرة. ولما كان اعتناق الإسلام في الأراضي المسيحية عادةً فردية، فقد كان من الأنسب اتخاذ إجراءات قضائية ضدهم. فعندما سمع إنوسنت الثالث في عام ١١٩٩م أن بعض المسلمين في صقلية الذين تحولوا إلى المسيحية قد عادوا إلى عقيدتهم السابقة، قال لأسقف سيراكيوز: "أنت نفسك يجب أن تجبرهم [على العودة للمسيحية] عن طريق الوعظ المتكرر والدؤوب وبكل التدابير الأخرى الممكنة ليتوبوا عن خطأهم ويلتزموا بالعقيدة الكاثوليكية".[٣٧٢] وفي بواكير أوروبا الحديثة، اتخذ المفتشون [بمحكمة التفتيش] إجراءات ضد الأفراد الذين يُعتقد أنهم مرتدون، ولكن هناك أدلة محدودة من فترة العصور الوسطى على أن محاكم التفتيش التي تأسست في القرن الثالث عشر تم توظيفها بهذه الطريقة، على الرغم من أنها اُستخدمت ضد المسيحيين الذين تحولوا إلى اليهودية. وفي عام ١٢٦٧م، أصدر كليمنت الرابع مرسومًا ينص على أن المسيحيين المتحولين إلى اليهودية يجب أن يخضعوا لمحاكم التفتيش،[٣٧٣] لكن في تلك المرحلة لم يصدر أي تصريح مماثل بشأن المهتدين إلى الإسلام.

ويمكن بالطبع الإشارة إلى أنه في حين أن التحول إلى اليهودية قد يحدث في جميع أنحاء العالم المسيحي الغربي، فإن الاهتداء إلى الإسلام من المحتمل أن يحدث فقط في المناطق التي يوجد بها عدد كبير من السكان المسلمين، وأيضًا أن محاكم التفتيش لم يتم تأسيسها في الإمارات الصليبية أو في قشتالة أو البرتغال في القرن الثالث عشر، على الرغم من أنها كانت تعمل عندئذ في أراجون، حيث تم استخدامها، رغم المعارضة الملكية، ضد اليهود.[٣٧٤] ويجب أن نتذكر أيضًا أنه في حين كان من المرجح أن يظل المسيحيون الذين تحولوا إلى اليهودية داخل العالم المسيحي الغربي ما لم يكونوا بارزين جدًا،[٣٧٥] فإن أولئك الذين اعتنقوا الإسلام أو عادوا إليه في الأراضي المسيحية سينتقلون عادة إلى الأراضي الإسلامية المجاورة. في عام ١٢٩٤م، أُمر المسيحيون الذين يعيشون في لوتشيرا بجنوب إيطاليا والذين اعتنقوا الإسلام، بالمثول أمام مفتش دومينيكاني، الذي أُمر بالمضي قدمًا ضد أولئك الذين لم

يمثلوا أمامه ورفضوا العودة إلى الإيمان المسيحي. ومع ذلك، فقد تم اتخاذ هذا الإجراء بمبادرة من شارلز الثاني ملك نابولي، الذي أكد أنه من واجب السلطة العلمانية ملاحقة أولئك الذين تخلوا عن المسيحية. [٣٧٦] ولم يكن الأمر كذلك قبل عام ١٣٧٢م عندما أصدر جريجوري الحادي عشر مرسومًا عامًا يقضي بوجوب مضي المفتشين قدمًا ضد أي مسيحيين اعتنقوا العقيدة الإسلامية أو أي مسلمين متنصرين انتكسوا. [٣٧٧] وبعد سنوات قليلة، جادل نيكولاس إيمريش بالمثل بأن المتحولين إلى الإسلام، مثل أولئك الذين اعتنقوا اليهودية، يجب ملاحقتهم من قبل الأساقفة والمفتشين، هذا رغم أنه ناقش التحول إلى اليهودية على نحو أطول من اعتناق الإسلام. [٣٧٨]

ومع ذلك، حتى في أوائل القرن الخامس عشر، عُرضت تهمة الارتداد في بَلَنْسِيَة أمام قاضي المملكة وليس أمام السلطة الكنسية؛ [٣٧٩] ورغم أن المرتد جون نافارو (John Navarro) طلب في عام ١٤٢٥م من ملك أراجون ألا يسمح لمحاكم التفتيش بالتصرف ضده، فقد كان همه الرئيسي هو الهروب من العقوبات الملكية، إذ كان واضحاً أنه كان لديه انطباع بأن الملك يمكن أن يفرض إرادته على محاكم التفتيش. [٣٨٠] وفي عام ١٤٦٥م، توقع النبلاء -الذين قدموا مطالب إلى هنري الرابع ملك قشتالة- أيضًا أن تتم محاكمة المرتدين من قبل قضاة علمانيين وفقًا للقوانين الملكية. [٣٨١] لم تكن الكنيسة في وضع جيد يسمح لها بتنفيذ إجراءات ضد المتحولين إلى الإسلام، وفي الفترة من القرن الحادي عشر إلى القرن الخامس عشر يبدو أن الإجراءات ضد المرتدين قد تُركت في الواقع بشكل أساسي إلى القوى العلمانية: وهكذا أمر إنوسنت الثالث في عام ١١٩٩م أسقف سيراكيوز بالتأكد من تعرضهم للإكراه من قبل الأمراء العلمانيين. [٣٨٢]

كان من المتوقع بالطبع أن يقدم الحكام العلمانيون الدعم للكنيسة في مسألة الارتداد، لكن كان لديهم أيضًا أسبابهم الخاصة لاتخاذ الإجراءات اللازمة. في معظم الحالات، كان من غير المرجح أن يُحدث المرتدون فرقًا عدديًا كبيرًا في حجم القوات الإسلامية التي تواجه الجيوش المسيحية، لكنهم كانوا يُنظر إليهم على أنهم فارون من الجيش، وكان من الممكن في كثير من الأحيان أن يكونوا مفيدين للقوى الإسلامية. كانت لديهم معرفة بالأراضي المسيحية، وشارك بعضهم في غارات على الأراضي المسيحية وعملوا كجواسيس: عندما سعى ملك أراجون بيتر الرابع إلى اعتقال الجواسيس في عام ١٣٤٠م، ذكر المرتدين بالإضافة إلى أولئك ذوي الأصل المسلم. [٣٨٣] وفي عام ١٤١٦م ساهمت سلطات مدينة مُرسِيَة بالمال في افتداء جون بيريز (John Pérez) وزوجته، المحتجزين في بوجيا (Bugia)، على أساس أن "تحوله إلى مسلم سيمثل ضررًا كبيرًا جدًا لله وسيلحق ضررًا كبيرًا بأرضنا، لأنه على دراية جيدة بالبحر والأرض". [٣٨٤] إن الارتداد لم يكن مجرد مسألة دينية؛ وهذا ما يشير إليه ضمنًا حرص ألفونسو العاشر ملك قشتالة على استبعاد المرتدين الذين قدموا خدمة إشارة للمملكة. [٣٨٥]

ورغم أن الحاكم الهنغاري لاديسلاس (Ladislas) أصدر في نهاية القرن الحادي عشر مرسومًا يقضي بوجوب إكراه المسلمين المتنصيرين الذين انتكسوا على مغادرة أماكن إقامتهم، وأصدر روجر الثاني ملك صقلية مرسومًا بحظر المرتدين وحرمانهم من جميع الحقوق. [٣٨٦] وفرضت القوانين العلمانية الأكثر شيوعًا عقوبة الإعدام على أولئك الذين اعتنقوا الإسلام. ينص "فويرو بَلَنْسِيَة" على أنه "إذا اعتنق مسيحي الشريعة اليهودية أو الإسلامية، وتم ختانه لهذا السبب، يجب حرقه"، [٣٨٧] وفي قانون ريال البلدي (Fuero Real) و"القانون ذو الأقسام السبعة" (Siete Partidas)، أكد ألفونسو العاشر على وجوب قتل أي مرتد يتم اكتشافه في المملكة، مع تحديد القانون الأول أن الموت يجب أن يكون بالحرق. [٣٨٨] من الناحية العملية، تم فرض عقوبة الإعدام في كثير من الأحيان على المرتدين الذين مثلوا أمام السلطات العلمانية. في عام ١١٥٣م، أُعدم فيليب حاكم المهدية (Philip of Mahdia) على يد روجر الثاني ملك صقلية، رغم أنه ربما كانت هناك أسباب سياسية ودينية لهذا الإجراء. [٣٨٩] وفي عام ١٣٢٢م، أمر جيمس الثاني ملك أراجون بإحراق امرأة تدعى ماريتا (Marieta)، من مقاطعة كالبي وبنيسا (Calpe and Benissa) ببَلَنْسِيَة، مع المسلمين الذين حثوها على اعتناق الإسلام؛ [٣٩٠] وفي العام الذي يسبق هذا، أصدر ملك أراجون أمرًا لحاكم أوريويلا ببَلَنْسِيَة بالقبض على المرتد ويليام جيرونيس (William Gerонés) وسجنه والتأكد من قتله سريعًا لكونه استحق الموت. [٣٩١] وفي أوائل القرن الخامس عشر أمر مجلس أوريويلا (concejo of Orihuela) نفسه بحرق المرتد. [٣٩٢]

ومع ذلك فمن المحتمل أن معظم الغربيين الذين اعتنقوا الإسلام داخل الأراضي المسيحية انتقلوا إلى الأراضي الإسلامية، كمعمدة baptizata [حديثاً] تُدعى ماري، والتي ورد في عام ١٢٦٣م أنها انتقلت مع أطفالها من بَلَنْسِيَة إلى غرناطة، حيث عاشت وفقًا لإيمانها السابق؛(٣٩٣) وكان الكثير منهم بالفعل في الأراضي الإسلامية وقت تحولهم. ومن ثم لم يكن ممكنًا اتخاذ إجراءات ضد هؤلاء إلا إذا تم القبض عليهم. وبالطبع قد يسعى هؤلاء المرتدون إلى إخفاء اعتناقهم الإسلام، إلا إذا تم اكتشاف أنهم مختتونون؛ وكان هناك أيضًا احتمال أن يصبح تحولهم معروفًا لدى آخرين في الأراضي الإسلامية. لكن في إسبانيا في أواخر العصور الوسطى، كان مثل هؤلاء المرتدين في كثير من الأحيان يُقتلون على يد من قبض عليهم دون تقديمهم أمام المحكمة.(٣٩٤) ففي عام ١٤٠٦م، مثلاً، مات المرتد ألفونسو سافاندو (Alfonso Savando) على أيدي مطارديه في مولا (Mula). وكانت رؤوس هؤلاء المرتدين أو آذانهم تُعرض أحيانًا احتفالًا بالنصر في المدن المسيحية بجنوب أسبانيا، وكان القتلة يُكافئون: ففي عام ١٤٠٠م منح مجلس أوريويلا خمسين فلورينًا للرجل الذي أحضر رأس المرتد شنشيلا (Chinchilla)، وفي عام ١٤٢١م تمت مكافأة قاتلي المرتد بالوماريس (Palomares) بالمثل بمئة فلورين.(٣٩٥) لا شك أنه كانت هناك بعض المناسبات التي حرر فيها المسلمون الأسرى المرتدين، كما حدث في مصر عام ١٢٥٢م عندما تم إطلاق سراح الأطفال الأسرى الذين أنكروا الإيمان.(٣٩٦) ومع ذلك، فإن أولئك الذين كانوا على استعداد للعودة إلى المسيحية هم وحدهم الذين سيعودون بشكل دائم إلى الأراضي المسيحية. وفي عام ١٤٧٩م، أصر أحد الأسرى المسيحيين من جيان، كان قد اعتنق الإسلام وكان من المقرر مبادلته بأسرى مسلمين، على البقاء في غرناطة على الرغم من الجهود التي بذلتها السلطات الإسلامية في كولوميرا (Colomera).(٣٩٧) عاد المتحولون إلى الإسلام في بعض الأحيان إلى الأراضي المسيحية كمبعوثين أو للتفاوض على إطلاق سراح الأسرى، لكن هؤلاء كانوا يتمتعون بالحصانة ضد أي تصرف قد تقدم عليه السلطات المسيحية: على سبيل المثال، يروي مُصنف "كتاب الحقائق" (Llibre dels feits) لجيمس الأول ملك أراجون أنه خلال الحملة التي غزت ميورقا، سمح الملك للمرتد جايلز من ألاجون (Giles of Alagón) بالقيام بدور الوسيط في المفاوضات مع المسلمين المدافعين عن الجزيرة.(٣٩٨)

وفي معظم الحالات، لم يكن من الممكن اتخاذ الإجراءات القضائية إلا ضد ممتلكات المرتدين الموجودة في الأراضي المسيحية. كان يُصدر عادةً مرسوم بمصادرة هذه الممتلكات: هذه هي العقوبة المنصوص عليها في القوانين العلمانية مثل "كتاب الملك" (Livre au Roi) في مملكة بيت المقدس، وقوانين روجر الثاني، و"الكتاب الإمبراطوري" (Liber Augustalis) في صقلية.(٣٩٩) وفي "القانون ذي الأقسام السبعة" لألفونسو العاشر كانت المساحة التي كُرست لمصادرة ممتلكات المهتدين إلى الإسلام أكبر بكثير من العقوبات البدنية.(٤٠٠) وعادةً ما كانت مثل هذه المراسيم تُنفذ في الممارسة العملية. في عام ١٠٧٧م، كان سانشو راميريز (Sancho Ramírez)، حاكم أراجون ونافار، يعيد تخصيص المنازل التي صودرت من أحد المرتدين.(٤٠١) وبالمثل، أمر جيمس الأول ملك أراجون بمصادرة المنازل المملوكة للمرتد دومينيك سرت (Dominic of Sert) ببَلَنْسِيَة، وفي عام ١٢٦٩م منح الرهبان الأملاك التي تركها برنارد من أليلا (Bernard of Alila) لابنه، الذي أصبح مسلمًا،(٤٠٢) بينما استولى جيمس الثاني على ممتلكات نيكولاس سالفر (Nicholas Salver)، من جواردامار (Guardamar)، في عام ١٢٩٨م، وعلى ممتلكات جومبالديت من كامبسيرك (Gombaldet of Campcerc) في عام ١٣٢١م.(٤٠٣)

ومع ذلك، لم يكن يتم تطبيق القانون دائمًا بالصرامة الكاملة. وفي ظروف معينة، كان الحكام مستعدين للتعامل بمرونة مع المتحولين الذين انتكسوا عن الإسلام. ففي أواخر القرن الثاني عشر، يبدو أن ويليام الثاني قد تسامح مع خصيان البلاط الملكي في صقلية الذين كانوا مسيحيين بالاسم فقط.(٤٠٤) وبعد تمردات المسلمين في بَلَنْسِيَة في نهاية عهد جيمس الأول، أصدر بيتر الثالث مرسومًا في عام ١٢٧٧م بأن أي معمّدين (baptizati) انتكسوا في سيرا (Serra) يمكنهم الذهاب إلى أراضي المسلمين في أقصى الجنوب، مع حماية ملكية حتى مونتيسا (Montesa): لكن إن رغبوا في البقاء بسيرا، عليهم الالتزام بالمسيحية. إلا أنه لم يتم تحديد عقوبات على الانتكاس.(٤٠٥) حتى أنه

أصبح من المعتاد السماح للأسرى المسلمين الذين تحولوا إلى المسيحية بأن يُمنحوا خيار البقاء كمسيحيين في الأراضي المسيحية أو العودة إلى الإسلام والمغادرة إلى الأراضي الإسلامية إذا ما كانت هناك طلبات بشأن فداءهم. ففي البلدة الحدودية الإسبانية، لا فوينتي لا هيجويرا (La Fuente la Higuera)، مثلاً، في أواخر القرن الخامس عشر، سُئل رهينة مسلم من فيرا (Vera)،كان قد تحول إلى المسيحية، عما إذا كان يريد أن يظل مسيحيًا عندما وصل أفراد عائلته لاستعادته.[٤٠٦]

ربما كانت أسباب هذا النهج متنوعة. وبما أن الفرصة نفسها مُنحت للأسرى المسيحيين الذين تحولوا، فربما شكلت جزءًا من تفاهم متبادل بين السلطات الإسلامية والمسيحية، والذي كان هدفه اختبار مدى صدق التحول إلى المسيحية أو الإسلام؛ وكان الأسرى الذين تحولوا إلى المسيحية قليلي الفائدة عند تبادل الأسرى. كما أن المرتدين الذين نشأوا كمسيحيين نجوا في بعض الحالات من عواقب ارتدادهم. كما كان يمكن التعامل بتساهل مع الأسرى الذين اعتنقوا الإسلام خلال طفولتهم المبكرة: ذكر فرديناند من أنتقيرة (Ferdinand of Antequera) أن اعتناق الإسلام من قبل ابنتي ويليام مارتي (William Martí)، اللتان تم أسرهما عام ١٤٠٦م، لا ينبغي اعتباره صحيحًا، لأنهما لم يبلغا سن الرشد.[٤٠٧] كما أصدر ألفونسو العاشر أيضًا مرسومًا بأنه يمكن للمرتدين تجنب عقوبة الإعدام إذا قدموا خدمة الإشارة [العسكرية] للمسيحيين، وهو ما كان يُنظر إليه على أنهم تركوا الإيمان بسبب العار أو العداوات الشخصية بدلاً من خيبة الأمل في المسيحية.[٤٠٨] وفي عام ١٤٢٣م، كان ألفونسو الخامس ملك أراجون على استعداد لمنح أنسيلم تورميدا (Anselm Turmeda) تصريحًا بالمرور الآمن، مما يسمح له بالسفر بحرية عبر أراضي أراجون مع عائلته والعودة إلى تونس، "على الرغم من حقيقة أنك تخليت عن الإيمان المسيحي، كما علمنا، ومن ثم ارتكبت العديد من الجرائم الشنيعة".[٤٠٩] وليس من الواضح ما إذا كان الملك تصرف على هذا النحو أملاً في أن يعود أنسيلم إلى المسيحية أم لا. في عام ١٤٧٦م، حصل مرتد يُدعى ألونسو (Alonso)، ابن بيتر سانشيز ديل إسبينار (Peter Sánchez del Espinar)، على تصريح المرور الآمن من قبل سلطات جيان (Jaén) للمجيء والبقاء هناك والعودة بحرية إلى غرناطة، رغم أن سبب زيارته غير معروف.[٤١٠] ومن المثير للدهشة أن المرتدين الذين تم القبض عليهم رأوا أنه من المناسب تقديم معلومات قد تكون مفيدة للسلطات المسيحية. وهكذا في عام ١٤٥٣م، قدم أحد المرتدين -كان قد نزل كجاسوس على الساحل القطالوني وتم القبض عليه- تفاصيل عن غارة إسلامية مزمعة.[٤١١]

التحول العكسي والاستتابة

ورغم أنه لم يكن بالإمكان فعل الكثير لمعاقبة المرتدين غير المقيمين في الأراضي المسيحية، فقد أُعرب في كثير من الأحيان عن الأمل في إمكانية إعادة المرتدين إلى المسيحية. تم تصور وسائل مختلفة. عند القول بأن الأرض المقدسة يجب أن توضع تحت حكم سيد النظام العسكري الموحد، جادل مؤلف "ذاكرة الأرض المقدسة" (Memoria Terre Sancte) بأن القيادة القوية والمستمرة من هذا النوع من شأنها أن تقنع معظم المرتدين في تلك المنطقة بالعودة إلى المسيحية؛ لكن آرائه لا يمكن اختبارها.[٤١٢] وعندما كتب ريموند من بينيافورت إلى أخوية الرهبان في تونس، أشار ضمناً إلى أن المرتدين قد يتأثرون بأفراد أسرهم إذا كانوا يعيشون معًا.[٤١٣] وكما رأينا، قد يتم ممارسة الضغط العائلي عند استجواب الأسرى المتحولين. في عام ١٤٧٩م، عندما تحول أسير إسباني -كان من المقرر مبادلته- إلى الإسلام، سُمح لوالده، مع أحد خورادو [محلفي] جيان (jurado of Jaén) وآخرين، بالتحدث معه، دون وجود مسلمين — أيدت السلطات الإسلامية هذا الإجراء — لكن دون أي نجاح: إذ كان الأسير يرغب في البقاء مسلمًا.[٤١٤] هناك أيضًا إشارات أخرى إلى الترتيبات المتبادلة التي تمت في غرب البحر الأبيض المتوسط بشأن الأسرى المتحولين. في عام ١٤٦٢م، تم ذكر "قانون الحدود" (ley de la frontera)، الذي بموجبه يلتزم المسلمون بتقديم المرتدين البالغين من العمر خمسة عشر عامًا أو أقل إذا طلبهم آباؤهم، حتى يمكن اكتشاف ما إذا كانوا يرغبون في العودة إلى المسيحية.[٤١٥] كانت الفترة المسموح بها لاتخاذ القرار عشرة أيام على ما يبدو.[٤١٦] ومع ذلك، فمن غير المعروف مدى انتشار هذا القانون. وقد يسعى الحجاج والمسافرون الآخرون بالمثل إلى إقناع المرتدين بالعودة إلى الكنيسة: عندما كان ليونارد فريسكوبالدي Leonard Frescobaldi في القاهرة عام ١٣٨٤م، حاول التأثير على

أحد سكان البندقية الذي عمل كمترجم للسلطان، إلا أن تأثيره كان ضئيلًا.[٤١٧]

إلا أن العمل في مسألة الاستتابة عادةً ما تُركت في الواقع للرهبان والمسؤولين الكنسيين، الذين سعوا إلى استعادة المرتدين، تمامًا كما حاولت الكنيسة إعادة الهراطقة إلى الإيمان القويم. كان من المتوقع من الرهبان الذين يذهبون إلى الأراضي الإسلامية أن يهتموا بالمرتدين، كما يتضح من العديد من المراسيم البابوية. في عام ١٢٣٣م، على سبيل المثال، أعطى جريجوري التاسع الرهبان المسافرين إلى الأراضي الإسلامية سلطة الغفران واستتابة أولئك الذين ارتدوا عن المسيحية.[٤١٨] هذا الالتزام مذكور أيضًا في مصادر أخرى، مثل كتابات ريموند من بينيافورت، الذي كان يأمل في إعادة المرتدين إلى الإيمان من خلال جهود الرهبان العاملين في الأراضي الإسلامية.[٤١٩] وسجل الفرنسيسكاني أنجيلو من سبوليتو (Angelo of Spoleto) ورفاقه في عام ١٣٠٣-١٣٠٤م أنه قام سرًا بالاستتابة والغفران لبعض الأسرى في مصر كانوا قد ارتدوا ولكنهم يرغبون في العودة إلى الإيمان، وقيل إن فرنسيسكان آخرين قادوا البعض إلى المسيحية في القدس.[٤٢٠] وفي أوائل القرن الخامس عشر، تم قبول جينيس كوفيس (Genís Coves) ثانية في شمال إفريقيا من قبل أسقف المغرب ورئيس نظام الرحمة [الرهباني].[٤٢١]

وكان من الممكن أيضًا في بعض الحالات مناشدة المرتدين شخصيًا بالكتابة: ففي أوائل القرن الرابع عشر، كتب الدومينيكاني بيتر مارسيلي (Peter Marsili) رسالة إلى أحد المرتدين الفرنسيسكان، يُدعى أندرو (Andrew) وحثه على العودة إلى الإيمان المسيحي. وثمة جدل حول ما إذا كانت الرسالة قد أُرسلت بالفعل –إذ قيل أنها قد تكون مجرد نتيجة للتنافس بين الدومينيكان والفرنسيسكان – لكن من الواضح أن هذا كان أحد الأساليب المكنة.[٤٢٢] ومع ذلك فإن الارتداد عن الإسلام في بلد مسلم كانت جريمة خطيرة[٤٢٣] قيل إن أحد الفرنسيسكان المرتدين المحتجزين في مصر، والذي سعى إلى العودة إلى المسيحية في منتصف القرن الرابع عشر، قد تم القبض عليه وقتله.[٤٢٤] وكانت الطريقة الآمنة الوحيدة للمرتدين للعودة إلى المسيحية هي العودة إلى الأراضي المسيحية، كما فعل لويس من جيان (Louis of Jaén)، الذي كان في خدمة حاكم غرناطة، وقد فعل ذلك في عام ١٤٤٥م.[٤٢٥]

ومع ذلك، على الرغم من أن الارتداد قد يسهل إعادة بعض الأسرى إلى وطنهم وبالتالي إعادة تحويلهم، إلا أن العديد من المرتدين لم يرغبوا في العودة إلى المسيحية. فمن المرجح أن يتمسك بدينهم الجديد أولئك الذين تحولوا إلى الإسلام في مرحلة الطفولة دون أن تحمل ذاكرتهم الكثير عن أصولهم المسيحية.[٤٢٦] وفي منتصف القرن الخامس عشر، عندما كتب فرديناند بيريز دي غوزمان (Ferdinand Pérez de Guzmán) عن حملات يوحنا الثاني ملك قشتالة ضد المغاربة، أشار إلى أنه كان بين العابرين إلى الأراضي المسيحية: "العديد من المرتدين، ولم يعد أحد منهم إلى إيماننا، على الرغم من أنه أتيحت لهم الفرصة للقيام بذلك، لأنهم كانوا منذ الطفولة راسخين ومتأصلين في هذا الدين؛ حتى أن بعضًا ممن مات هنا كانوا بالفعل متشددين للغاية في هذه الطائفة ووقعوا في فخ هذا الدين لدرجة أنه في لحظة الموت، ورغم أنه لم يعد ثمة خوف من المغاربة لأنهم كانوا يعيشون في الأراضي المسيحية، ماتوا على اعتقادهم وعنادهم".[٤٢٧] ومع ذلك، فإن استتابة أولئك الذين تحولوا وهم أطفال لم تكن غائبة تمامًا.[٤٢٨]

إن عودة المرتدين، وخاصة النساء، قد تواجه مزيدًا من العوائق بسبب الروابط الشخصية الجديدة الناتجة عن الزواج وإنجاب الأطفال. فكما ورد في ألف ليلة وليلة، رفضت المرأة من عكا التي تزوجت من تاجر مسلم العودة إلى الوطن، بدعوى أنها مسلمة، متزوجة وحامل، وتريد البقاء.[٤٢٩] وقد تكون الحياة الناجحة في الأراضي الإسلامية بالمثل عقبة أمام إعادة التحول. كما رأينا، كان المرتد البندقي الذي تحدث إليه ليونارد فريسكوبالدي في مصر مترجمًا للسلطان،[٤٣٠] وفي عام ١٢٣٩م ألمح سيد الداوية إلى راهب مرتد من الاسبتارية (أو ربما الداوية) يُدعى مارتن، والذي يبدو أنه لم يتزوج فقط من ابنة أسد الدين الحمصي، لكنه تمتع أيضًا بمركز في السلطة.[٤٣١] ومن بين المرتدين الذين وصلوا إلى مناصب عليا في الغرب، بصرف النظر عن أولئك المذكورين سابقًا، مُسامح (Mosamih)، الذي كان قائدًا عامًا في تلمسان في أوائل القرن الرابع عشر.[٤٣٢] كذلك فإن أولئك الذين اقتنعوا بتفوق الإسلام لم يرغبوا في الاستتابة.

وقد اتخذت الكنيسة الترتيبات اللازمة لاستيعاب المرتدين الذين تابوا وعادوا إلى الإيمان. اقتبس جراتيان نصوصًا تنص على عدم رفض النعمة وإعادة التأهيل، رغم أن أولئك الذين يعودون إلى المسيحية يجب أن يخضعوا للتكفير عن الذنب.[٤٣٣] في عام ١٤١٢م، أعرب بنديكت الثالث عشر (Benedict XIII) عن استعداده لإعفاء أنسيلم تورميدا (Anselm Turmeda) من أية عقوبات قد نزلت به، مشيرًا إلى "أننا نعتبر أنه لمن قبيل التقوى باسم الملك الرحيم والأبدي أن نظهر، بتخفيف قسوة العدالة، كوننا أسخياء وكرماء تجاه الأبناء التائبين الذين يعودون إلينا بالتواضع والندم بعد زللهم".[٤٣٤] من المفترض أنسيلم كان سيخضع للتكفير عن الذنب، تماماً كما كان مارتن الخامس (Martin V) بعد اثني عشر عاماً مستعداً لإعفاء الفرنسيسكان المرتدين من الحرمان الكنسي وغيره من العقوبات التي فرضت عليهم، بشرط أن يقوموا بتكفير مناسب عن الذنب.[٤٣٥]

وقد أجازت العديد من المراسيم البابوية منذ القرن الثالث عشر للرهبان بفرض الكفارة على المرتدين في الأراضي الإسلامية إذا رغبوا في العودة إلى المسيحية.[٤٣٦] ففي كتابه "عن شؤون التوبة والزواج" (Summa de poenitentia et matrimonio)، يقول ريموند من بينيافورت إنه يجب استقبال المرتدين بنفس الطريقة التي يتم بها استقبال الهراطقة: "يجب عليهم أن ينبذوا خطأهم ويعدوا بالالتزام بالإيمان في المستقبل".[٤٣٧] وفي القرن الرابع عشر ذكر ألفاروس بيلاجيوس (Alvarus Pelagius) أن المرتدين، حتى لو كانوا مسيحيين ظاهرياً، ليسوا مسيحيين على الإطلاق: ولا يجب إعادة تعميدهم، بل عليهم إعلان الإيمان.[٤٣٨] استند هذا التعليق إلى ممارسته عندما كان penentiarius [كاهن التوبة] في البابوية.. وفي أواخر القرن الخامس عشر يُروى وصف لاستتابة أحد المرتدين في إسبانيا، وكيف تم تجريده من ملابسه حتى الخصر ثم جلده، وذلك قبل أن تُطرح عليه الأسئلة المطلوبة؛ وبعد أن قدم إجابات مرضية، تم إعلان توبته.[٤٣٩] وفي عام ١٢٥١م، أصدر نظام سانتياغو [الرهباني] مرسومًا ينص على أنه لا يجوز أبدًا استقبال أخ اعتنق الإسلام دون أن يقدم نفسه إلى البابا مع رسالة من سيده يفصل فيها أفعاله، وأنه إذا وافق البابا على إعادته إلى منصبه، فسيخضع لتكفير عن الذنب لمدة ثلاث سنوات.[٤٤٠] وفي منتصف القرن الخامس عشر، كان بعض الذين اعتنقوا الإسلام في شرق البحر الأبيض المتوسط، بعد أن غزا الأتراك الأراضي، يسافرون حول البلدان الغربية لأداء الكفارات التي فرضها البابا.[٤٤١] وقد ورد أن هؤلاء قد تم استقبالهم بتشريف في إسبانيا، لكن ريموند بينيافورت يحتج بأنه حتى بعد الكفارة، يجب ألا يستعيد المرتدون السابقون وضعهم القديم.[٤٤٢] إن المضامين الدقيقة لهذا التصريح ليست واضحة تماما، على الرغم من أنه كان يقصد على ما يبدو أن لا ينبغي لهم أن يشغلوا مناصب، وربما لا ينبغي السماح لهم بترك وصية. يجد هذا الرأي صدى في القوانين العلمانية. كانت الأخيرة معنية بأولئك الذين تركوا الإيمان أكثر من أولئك الذين عادوا إليه، لكن ألفونسو العاشر أصدر مرسومًا بأن أولئك الذين عادوا إلى الإيمان يجب أن ينالوا عقوبات دائمة. كان يجب اعتبارهم مشوهين على الدوام: لا تُقبل شهادتهم؛ وليس لهم أن يشغلوا أي منصب؛ أو ترك الوصية أو نيل الميراث؛ وما يقدمونه أو يتلقونه من الهدايا والمبيعات باطلاً. ورأى ألفونسو أن مثل هذه العقوبة كانت في الواقع أسوأ من الموت.[٤٤٣]

ومع ذلك، فقد أظهرت السلطات العلمانية رحمة في بعض الأحيان. يُقال إن لويس التاسع عندما كان في الشرق أمر بأنه لا ينبغي لأحد أن يوبخ أولئك الذين عادوا إلى الإيمان بعد ارتدادهم.[٤٤٤] وفي عام ١٤٠١م، كتب محلفو (jurats) بَلَنْسِيَة عن جيمس ألبالات (James Albalat) الذي عاد إلى الإيمان قائلين: "لا ينبغي للمبتئسين أن يتعرضوا لمعاناة أكبر، بل يُعاملون برحمة وتقديم يد العون".[٤٤٥] وفي أوائل القرن الرابع عشر، كان جيمس الثاني ملك أراجون مستعداً لإعفاء بحار مرتد من العقوبات التي فرضها عليه بعد أن عاد إلى الإيمان المسيحي، على أساس أن ارتداده السابق في بوجيا كان مجرد نزوة شبابية.[٤٤٦] كما صرح ألفونسو العاشر بنفسه أن أولئك الذين يؤدون خدمات الإشارة يجب أن يحتفظوا بحقوقهم. وضمت فرق حراس ملوك قشتالة في القرن الخامس عشر رجالًا تحولوا عن الإسلام، مثل فرديناند من طريف (Ferdinand of Tarifa)، المذكور في عام ١٤٣١م؛ ومن المحتمل أن تقديم خدمة من هذا النوع كانت وسيلة للإفلات من بعض العقوبات.[٤٤٧] وجوميز مانريكي (Gómez Manrique)، الذي ارتد عندما كان طفلاً رهينة،

أصبح فيما بعد عمدة مستوطنة (adelantado mayor) في قشتالة؛[٤٤٨] وفي عام ١٤٢٥م كان ألفونسو الخامس ملك أراغون مستعدًا للعفو عن المرتد جون نافارو (John Navarro)، الذي كان يخدم الملك في وقت سابق.[٤٤٩] وعندما اعتنق جون أوبيدا (John of Ubeda) رئيس (adalid) لورقة (Lorca)، الإسلام في القرن الخامس عشر، واُعتبر كنزًا ثمينا للمسلمين، بُذلت محاولات حثيثة لإقناعه بالعودة إلى لورقة، وعندما تمت استتابته، حصل حتى على أربعة آلاف مارافيدي من كونسيجو [مجلس (concejo) مُرسيَة.[٤٥٠]

ويبدو أن الآخرين الذين يمكنهم تقديم معلومات مفيدة عن العدو أو الذين ساعدوا القضية المسيحية بطرق أخرى، تم الترحيب بهم بالمثل عند عودتهم، بل تمت مكافأتهم. يقال إن أحد المرتدين سعى إلى الاستتابة في جيان عام ١٤٦٣م، وأنه زعم بمعرفة كيف يمكن الاستيلاء على قلعة موكلين (Moclín)، ولذا لقي ترحيباً من الكونديستبل [السير] مايكل لوكاس دي إيرانزو (the Condestable Michael Lucas de Iranzo).[٤٥١] وعندما وصل جون بورديلس (John of Bordells)، المرتد الراغب في العودة إلى المسيحية، إلى أوريويلا في عام ١٤٢٢م مع سبعة مسيحيين أعادهم من غرناطة، أعطاه الكونسيجو خمسة وعشرين فلورينًا؛[٤٥٢] وعندما سقطت مالقة في أيدي المسيحيين في عام ١٤٨٧م، مُنحت آنا من بويساس (Anna of Boisas)، التي ساعدت الأسرى المسيحيين خلال الحصار، منازل هناك بعد استتابتها من الكنيسة.[٤٥٣] وفي الواقع، يبدو أنه كان من المألوف بالنسبة للمرتدين الذين يرغبون في العودة إلى المسيحية أن يحاولوا التقرب من السلطات العلمانية. ففي عام ١٤٣٩م، على سبيل المثال، هرب ربان مرتد بسفينة إسلامية، راغباً في العودة إلى دينه السابق، إلى منطقة سيتجيس (Sitges) في قطالونيا، وقدم معلومات حول العمليات المخطط لها لثلاث سفن قرصنة.[٤٥٤] ومن جهة أخرى، تم التعبير عن الشك أيضًا في بعض ممن طلبوا الاستتابة، إذ ظُن أنهم قد يكونون جواسيس. فعند عودته إلى بَلَنْسِيَة عام ١٤٠١م، نُظر إلى جيمس ألبالات (James Albalat) في البداية بوصفه جاسوسًا وتم إلقاؤه في السجن؛ ولم يُطلق سراحه إلا بعد تظلمات والدته.[٤٥٥] ولم يكن التمييز بين المرتدين الذين يعملون في خدمة القوى الإسلامية والتائبين الحقيقيين سهلاً دائمًا.

خَاتِمَةٌ

من الواضح أن تحولات الغربيين إلى الإسلام بين أواخر القرن الحادي عشر وأواخر القرن الخامس عشر لم تكن نادرة، رغم عدم إمكانية تقديم أرقام دقيقة. وفي كثير من الحالات، يمكن للظروف المادية في حد ذاتها أن تفسر اعتناق الإسلام. ويبدو أن العديد من الأسرى اتجهوا إلى الارتداد بسبب مصاعب العبودية واليأس من التحرر. قد يسعى اللاجئون أيضًا إلى الاندماج عن طريق التحول الديني عندما لا تكون هناك إمكانية لعودتهم إلى العالم المسيحي، وقد مهد فتح الأراضي المسيحية الطريق للتحول النهائي لبعض المسيحيين الخاضعين لها. ومع ذلك، تشير المصادر الغربية أيضًا إلى أن الكثيرين استسلموا للضغوط التي مورست عليهم لتحويلهم إما عن طريق الترهيب أو الترغيب. ومع ذلك، فمن الضروري التمييز بين ما اعتبره الرأي العام في الغرب قاعدة وما حدث بالفعل. ومثل هذه الضغوط يمكن إدراكها في بعض الحالات، لكنها لم تكن شائعة بأي حال من الأحوال كما تشير المصادر الغربية. في الواقع، كان لدى مالكي العبيد في كثير من الأحيان أسباب لتثبيط التحول.

وقد تأثر المعلقون الغربيون بالصعوبة التي واجهوها في الاعتقاد بوجود أي ميزة في الإسلام، رغم اعترافهم بأن أصحاب العقول البسيطة قد يضلون بسبب عوامل الجذب الدنيوية المفترضة للعقيدة الإسلامية. ولذلك فإنهم لم يبالغوا فحسب في تقدير أهمية التهديدات والترغيب، بل ربما قللوا أيضًا من تقدير الأعداد التي انجذبت إلى الإسلام. ومن الواضح في الواقع أن بعض الرحالة الغربيين وغيرهم ممن كانوا على اتصال وثيق بالمسلمين رأوا ميزة في بعض ممارسات المسلمين. فعندما كان ريقولدو من مونتي كروتشي يرتحل عبر الأراضي الإسلامية في أواخر القرن الثالث عشر، رأى الكثير مما يثير الإعجاب في سلوك المسلمين، حتى لو كان يرفض معتقداتهم. وقد لاحظ إخلاصهم في الصلاة، وصدقاتهم السخية، وتوقيرهم لاسم الله، وسلوكهم الموقر في المسجد.[٤٥٦] وبالمثل اعترف حاج إنجليزي في منتصف القرن الرابع عشر بأن المسلمين يصلون بإخلاص، وأشار

ألفونسو من ميلًا إلى التواضع والتبجيل والإخلاص في تعبد المسلمين.(٤٥٧) ورغم أنه من الصعب عادةً تمييز الدافع الدقيق لاعتناق الإسلام، فمن المحتمل أن التحول عن القناعة كان أكثر شيوعًا مما توحي به المصادر الغربية. ربما كان هذا صحيحًا بشكل خاص بالنسبة لأولئك الذين يسافرون ويعملون في الأراضي الإسلامية، مثل الرهبان والتجار، الذين لم يواجهوا عادةً المصاعب التي يعاني منها الأسرى، والذين، على عكس بعض اللاجئين أو أولئك الذين تم فتح أراضيهم، لم يضطروا إلى العيش بشكل دائم في ظل حكم المسلمين. يبدو أن المصادر الغربية التي تذكر أن المرتدين تأثروا بالشيطان تشير في الواقع إلى أن بعض المرتدين صاروا مقتنعين بصحة الإسلام ولم يستسلموا لمجرد سوء المعاملة.

كان من الممكن أن يتوقع المرتدون الذين تم القبض عليهم عقوبة قاسية، رغم أنه –عندما يكون ذلك مناسبًا– قد يتم العفو عن بعضهم. وبطبيعة الحال، لم يكن من الممكن عادةً اتخاذ الإجراءات إلا ضد ممتلكات أولئك الذين لم يعودوا يقيمون في الأراضي المسيحية. كان من المأمول في الغرب أن يتم استعادة المرتدين، مثل الهراطقة، من خلال وسائل مختلفة –حتى أن المكافآت كانت تُعرض في بعض الأحيان– ولكن في حين تم استتابة البعض وخضعوا للتكفير عن الذنب، كان لدى الكثير منهم أسباب مختلفة للبقاء على ثباتهم على العقيدة الإسلامية والتمسك بالدين الإسلامي والبقاء في بلاد المسلمين.

الاحالات المرجعية:

(1) "Quilibet debet credere quod non recesserunt a fide cristiana quia crederent vel cogitarent quod lex Mahometi esset melior quam cristiana" (Ch. Kohler, "Deux projets de croisade en Terre-Sainte, composés à la fin du XIIIe siècle et au début du XIVe," *Revue de l'orient latin* 10 [1903–4]: 406–57, at 443; Jacques Paviot, Projets de croisade [v.1290–v.1330][Paris, 2008], 251).

(2) Girolamo Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'oriente francescano*, 1st ser., 5 vols. (Quaracchi, 1906–27), 3:256; *Itinerarium Symonis Semeonis ab Hybernia ad Terram Sanctam*, ed. Mario Esposito (Dublin, 1960), 48.

استمر التعبير عن هذه الآراء بعد فترة العصور الوسطى:

Miguel Angel de Bunes Ibarra, *La imagen de los musulmanes y del norte de Africa en la España de los siglos XVI y XVII: Los carácteres de una hostilidad* (Madrid, 1989), 187, 193.

(3) *Libro de los estados*, 1.30, ed. R. B. Tate and I. R. Macpherson (Oxford, 1974), 53.

(4) "Infirmis ecclesiae qui scandalizari vel occulte moveri levibus etiam ex causis solent consulere et providere" (James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam* [Princeton, 1964], 213–14). John Tolan ("Peter the Venerable on the 'Diabolical Heresy of the Saracens,'" in *The Devil, Heresy and Witchcraft in the Middle Ages: Essays in Honor of Jeffrey B. Russell*, ed. Alberto Ferreiro [Leiden, 1998], 345–67, at 352–54)

ومع ذلك، يقترح في ص٣٥٢-٣٥٤ أن بطرس المبجل كان يخشى أيضًا أن يكون المزيد من المسيحيين المتعلمين عرضة لقبول التعاليم الإسلامية.

(5) Francisco Fernández y González, *Estado social y político de los mudéjares de Castilla* (Madrid, 1866), 378; Norman Zacour, *Jews and Saracens in the Consilia of Oldradus de Ponte* (Toronto, 1990), 87; see also Luis Alanya, *Aureum opus regalium privilegiorum civitatis et regni Valentie* (repr. Valencia, 1972), 539.

(6) James of Vitry, *Lettres*, ed. R. B. C. Huygens, in *Serta mediaevalia: Textus varii saeculorum X–XIII*, CCM 171 (Turnhout, 2000), 629; Golubovich, *Biblioteca biobibliografica*, 2:13; Paviot, *Projets de croisade*, 63; Humbert of Romans, *Opusculum tripartitum*, 1.6, in Edward Brown, *Appendix ad Fasciculum rerum expetendarum et fugiendarum* (London, 1690), 188; see also Jean-Marie Mérigoux, "L'ouvrage d'un frère Prêcheur florentin en Orient à la fin du XIIIe siècle: Le 'Contra legem Saracenorum' de Riccoldo da Monte di Croce," in *Fede e controversia nel '300 e '500, Memorie domenicane, n.s.*, 17 (1986), 1–144, at 111.

(7) Roderick Jiménez de Rada, *Historia Arabum*, ed. Juan Fernández Valverde, CCM 72C (Turnhout, 1999), 87; *Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso el Sabio*, 7.25.4, 3 vols. (Madrid, 1807 ed.), 3:677–78; Ragnhild Johnsrud Zorgati, *Pluralism in the Middle Ages: Hybrid Identities, Conversion, and Mixed Marriages in Medieval Iberia* (New York, 2012), 44.

أكدت مصادر إسلامية بالمثل أن المسلمين البسطاء قد ينجذبون إلى المسيحية واضعين في اعتبارهم السهولة المفترضة لأسلوب الحياة المسيحية - مثلاً توافر الكحول - كعامل جذب.
Hanna E. Kassis, "Roots of Conflict: Aspects of Christian-Muslim Confrontation in Eleventh-Century Spain," in *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries*, ed. Michael Gervers and Ramzi Jibran Bikhazi (Toronto, 1990), 151–60, at 153, 157; cf. David Malkiel ("Jews and Apostates in Medieval Europe — Boundaries Real and Imagined," *Past and Present* 194 [2007]: 3–34, at 29)
المرجع الأخير عن روايات مماثلة من قبل معلقين يهود حول اليهود المهتدين.
(٨) عن الرؤى الغربية لشهر رمضان، انظر:
Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image* (Edinburgh, 1960), 220–22.
(9) Benjamin Z. Kedar, "De Iudeis et Sarracenis: On the Categorization of Muslims in Medieval Canon Law," in Studia in *honorem eminentissimi cardinalis Alphonsi N. Stickler*, ed. Rosalius Josephus Castillo Lara (Rome, 1992), 207–13, at 211–12.
(10) Marie-Thérèse d'Alverny, "Alain de Lille et l'Islam: le 'Contra paganos,'" in Islam et chrétiens du Midi (XIIe–XIVe s.), *Cahiers de Fanjeaux* 18 (Toulouse, 1983), 301–50, at 301–3.
(11) Miguel de Epalza, *La Tuhfa, autobiografía y polémica islámica contra el Cristianismo de Abdallah al-Tarquman (fray Anselmo Turmeda), Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, 7th ser.*, 15 (Rome, 1971), 30, 228.
لقد تزوج بعد فترة وجيزة من ذهابه إلى تونس، لكن هذا ليس دليلاً ضروريًا على الدافع.
(12) Ibid., 31.
(13) Ibid., 16, 216.
يوضح اهتداؤه صعوبة تحديد الدافع. لمناقشة أسباب اهتداء تورميدا، انظر:
ibid., 29–34; Mercedes García-Arenal, "Dreams and Reason: Autobiographies of Converts in Religious Polemics," in *Conversions islamiques: Identités religieuses en Islam méditerranéen*, ed. Mercedes García-Arenal (Paris, 2001), 89–118, at 100–101; Lourdes María Alvarez, "Anselm Turmeda: The Visionary Humanism of a Muslim Convert and Catalan Prophet," in *Meeting the Foreign in the Middle Ages*, ed. Albrecht Classen (New York, 2002), 172–91, at 174–75.
(14) *Chronica majora*, ed. Henry Richards Luard, Rolls Series 57, 7 vols. (London, 1872–83), 2:559.
وتكرر هذا القول في:
Gesta abbatum monasterii Sancti Albani (ed. Henry Thomas Riley, Rolls Series 28, 3 vols. [London, 1867–69], 1:236).
(15) Chronica majora, 5:170.
(16) *Salimbene de Adam, Cronica*, ed. Giuseppe Scalia, 2 vols., CCM 125 (Turnhout, 1998–99), 2:672–73.
(17) "Per qu'es razos qu'hom hueymais Dieu descreza / E qu'azorem Bafomet . . . / Pus Dieus vol e sancta Maria / Que nos siam vencut a non dever, / E.ls mescrezens fai honratz remaner" (A. Jeanroy, "Le troubadour Austorc d'Aurillac et son sirventés sur la septième croisade," *Romanische Forschungen* 23 [1907]: 81–87, at 83).
(18) *Epistolae saeculi XIII*, ed. Carolus Rodenberg, 3 vols. (Berlin, 1883–94), 1:573–76, doc. 676; see James M. Powell, "The Papacy and the Muslim Frontier," in *Muslims under Latin Rule, 1100–1300*, ed. James M. Powell (Princeton, 1990), 175–203, at 195–96.
(١٩) سعت المجتمعات المسلمة نفسها في بعض الأحيان إلى الفصل كخصمان.
(20) Alanya, *Aureum opus* (n. 5 above), 539; *Documentos de la minoría de Juan II: La regencia de Don Fernando de Antequera*, ed. María Victoria J. Vilaplana Gisbert (Murcia, 1993), 345–49, doc. 183; *Memorias de Don Enrique IV de Castilla*, 2 vols. (Madrid, 1835–1913), 2:434.
(21) Powell ("The Papacy and the Muslim Frontier," 195)
يؤكد أنه في عام ١٢٣٣ قال جريجوري التاسع أن بعض مسلمي لوتشيرا يتحدثون الإيطالية جيدًا: انظر: *Epistolae saeculi XIII*, 1:447–48, doc. 553. غير أن David Abulafia ("Monarchs and Minorities in the Christian Western Mediterranean around 1300: Lucera and Its Analogues," in *Christendom and Its Discontents: Exclusion, Persecution and Rebellion, 1000–1500*, ed. Scott L. Waugh and Peter D. Diehl [Cambridge, 1996], 234–63, at 236, n. 6)
يحتج بأن كلمة intelligent في خطاب غريغوري يجب أن تؤخذ على أنها تعني "يفهم". وفقًا لابن جبير، كانت هناك نساء مسيحيات في باليرمو يتحدثن العربية: *The Travels of Ibn Jubayr*, trans. R. J. C. Broadhurst (London, 1952), 349–50. وعن الوضع في إسبانيا، حيث من الضروري التمييز بين الوقت والمنطقة، انظر:
José Hinojosa Montalvo, *Los mudéjares: La voz de Islam en la España cristiana*, 2 vols. (Teruel, 2002), 1:299– 306; María del Carmen Barceló Torres, *Minorías islámicas en el país valenciano: Historia y dialecto* (Valencia, 1984), 143–51; Robert I. Burns, "The Language Barrier: Bilingualism and Interchange," in his *Muslims, Christians, and Jews in the Crusader Kingdom of Valencia* (Cambridge, 1984), 172–92.
(22) Solomon Grayzel, *The Church and the Jews in the XIIIth Century* (Philadelphia, 1933), 170–72, 184–86, 206–8, docs. 53, 61, 73; Shlomo Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews*, 8 vols. (Toronto, 1988–91), 1:120–21, 130–32, docs. 117, 126.
(23) Nora Berend, *At the Gate of Christendom: Jews, Muslims and Pagans in Medieval Hungary, c.1000–c.1300* (Cambridge, 2001), 153–56.
(24) Christof T. Maier, "Crusade and Rhetoric against the Muslim Colony of Lucera: Eudes de Châteauroux's Sermones de Rebellione Sarracenorum Lucherie in Apulia," *Journal of Medieval History* 21 (1995): 343–85, at 372, 378, 380.
(25) Charles-Emmanuel Dufourcq, *L'Espagne catalane et le Maghrib aux XIIIe et XIVe siècles* (Paris, 1966), 71; Maria Teresa Ferrer i Mallol, Els sarraïns de la Corona catalano-aragonesa en el segle XIV: Segregació i discriminació

(Barcelona, 1987), 237, doc. 28; *Memorias de Enrique IV*, 2:367.

(26) Ferrer i Mallol, *Sarraïns*, 237, doc. 28.

يروي ابن جبير قصة غير منطقية تمامًا عن نساء غربيات اعتنقن الإسلام على أيدي الخادمات المسلمات في البلاط النورماندي في صقلية: *Travels of Ibn Jubayr*, 341.

(27) Brian A. Catlos, *The Victors and the Vanquished: Christians and Muslims of Catalonia and Aragon, 1050–1300* (Cambridge, 2004), 311.

(28) José García Antón, "Cautiverios, canjes y rescates en la frontera entre Lorca y Vera en los últimos tiempos nazaríes," in *Homenaje al profesor Juan Torres Fontes*, 2 vols. (Murcia, 1987), 1:547–59, at 553.

(29) X. 3.33.1, in *Corpus Iuris Canonici*, ed. Aemilius Friedberg, 2 vols. (Leipzig, 1879– 81), 2:587–88; Anne J. Duggan, "Manu sollicitudinis: Celestine III and Canon Law," in *Pope Celestine III (1191–1198): Diplomat and Pastor*, ed. John Doran and Damian J. Smith (Farnham, 2008), 189–235, at 225; *Siete Partidas* (n. 7 above), 7.25.6 (1807 ed.), 3:679.

(30) Robert I. Burns, *Foundations of Crusader Valencia: Revolt and Recovery, 1257– 1263* (Princeton, 1991), 411, doc. 470.

(31) Grayzel, *The Church and the Jews*, 170–72, 184–86, 206–8, docs. 53, 61, 73.

(32) *Die Register Innocenz' III.*, 1, ed. Othmar Haganeder and Anton Haidacher (Graz, 1964), 743–44, doc. 509; Giulio Cipollone, *Christianità-Islam, cattività e liberazione in nome di Dio: il tempo di Innocenzo III dopo 'il 1187'* (Rome, 1992), 504–5, doc. 24.

(33) Robert I. Burns, "Social Riots on the Christian-Moslem Frontier (ThirteenthCentury Valencia)," *American Historical Review* 66 (1961): 378–400, at 381; Catlos, *The Victors and the Vanquished*, 253.

هناك مؤشر آخر على شعور المسلمين السيئ تجاه المتحولين من خلال قرار جيمس الأول بأن هؤلاء لا ينبغي أن يعيشوا في مستوطنة فال دوكسو Vall d'Uxó الإسلامية ما لم يحصلوا على موافقة الجالية المسلمة:

Manuel Vicente Febrer Romaguera, Cartas pueblas de las morerías valencianas y documentación complementaria 1, 1234–1372 (Zaragoza, 1991), 28–32, doc. 8; Enric Guinot Rodríguez, *Cartes de poblament medievals valencianes* (Valencia, 1991), 224–26, doc. 84.

(34) *Hinojosa Montalvo, Los mudéjares* (n. 21 above), 1:116–17.

(35) *Usatges de Barcelona: El Codi a mitjan segle XII*, ed. Joan Bastardas (Barcelona, 1991), 108–9.

(36) "Ne alicui de iudaismo vel paganismo ad fidem nostram catholicam converso presumat aliquis cuiuscumque conditionis improperare conversionem suam, dicendo vel vocando eum renegat vel tornadiz vel consimilem verbum" (*Colección diplomática del concejo de Zaragoza*, ed. Angel Canellas López, 2 vols. [Zaragoza, 1972–75], 1:168– 69, doc. 66; *Documentos de Jaime I de Aragón*, ed. Ambrosio Huici Miranda and María Desamparados Cabanes Pecourt, 5 vols. [Valencia, 1976–88], 5:55, doc. 1350; *Los fueros de Aragón según el manuscrito 458 de la Biblioteca Nacional de Madrid*, ed. Gunnar Tilander [Lund, 1937], 160–61, cap. 271).

(37) Antonio Rubió y Lluch, *Documents per l'història de la cultura catalana mig-eval*, 2 vols. (Barcelona, 1908–21), 2:9–11, doc. 12; Alanya, *Aureum opus* (n. 5 above), 139–40; *Cortes de los antiguos reinos de Aragón y de Valencia y principado de Cataluña*, 26 vols. (Madrid, 1896–1922), 1.1:218.

عن المواقف من المتحولين، انظر:

Robert I. Burns, "Journey from Islam: Incipient Cultural Transition in the Conquered Kingdom of Valencia (1240–1280)," *Speculum* 35 (1960): 337–56.

(38) *Fori antiqui Valentiae*, 117.1, ed. Manuel Dualde Serrano (Madrid, 1967), 234.

(39) *Fuero real*, 4.3.2, ed. Azucena Palacios Alcaine (Barcelona, 1991), 111.

فرض بعض الفويروس البرتغالية عقوبة ستين شلن:

Portugaliae monumenta historica: Leges, 2 vols. (Lisbon, 1856–68), 2:30, 61.

(40) Heinrich Finke, *Acta aragonensia*, 3 vols. (Berlin, 1908–22), 2:695–99.

في الواقع، تم استخدام الكلمتين tornadizo و renegado بشكل شائع في الفويروس الإسبانية للإشارة إلى المسلمين الذين تحولوا إلى المسيحية: انظر، على سبيل المثال،

El fuero de Teruel, ed. Max Gorosch (Stockholm, 1950), 270, cap. 421; *El fuero de Zorita de los Canes*, ed. Rafael de Ureña y Smenjaud (Madrid, 1911), 115, cap. 182; *Fuero de Béjar*, ed. Juan Gutiérrez Cuadrado (Salamanca, 1974), 72.

(41) *Hinojosa Montalvo, Los mudéjares* (n. 21 above), 2:257–58, doc. 180.

(42) María Blanca Basañez Villaluenga, *Las morerías aragonesas durante el reinado de Jaime II: Catálogo de la documentación de la Cancillería Real* (Teruel, 1999–), 1:234, no. 633 bis.

(43) Ferrer i Mallol, *Sarraïns* (n. 25 above), 68.

(44) *Siete Partidas* (n. 7 above), 7.25.3 (1807 ed.), 3:677.

(45) Josefa Mutgé i Vives, *L'aljama sarraïna de Lleida a l'edat mitjana: Aproximació a la seva història* (Barcelona, 1992), 83, 351–52, doc. 171.

(46) Fernández y González, *Estado social y político* (n. 5 above), 378–79.

(47) *Serta mediaevalia* (n. 6 above), 629.

(48) Santiago Domínguez Sánchez, *Documentos de Gregorio IX (1227–1241) referentes a España* (León, 2004), 705–6, doc. 902; Benjamin Z. Kedar, *Crusade and Mission: European Approaches toward the Muslims* (Princeton, 1984), 214.

(49) "Aliqui sarraceni captivi ficte veniunt ad babtismum ut possint iugum servitutis evadere" (Josep M. Pons Guri, "Constitucions conciliars tarraconenses [1229–1330]," *Analecta sacra Tarraconensia* 47 [1974]: 65–128, at 127).

(50) Emilio Sáez and Juan Torres Fontes, “Dos conversiones interesantes,” *Al-Andalus* 9 (1944): 507–12, at 511.

(51) Jean Régné, *History of the Jews in Aragon: Regesta and Documents, 1213–1327* (Jerusalem, 1978), 424–25, doc. 11; Burns, “Journey from Islam” (n. 37 above), 345.

في عام ١٢٦٩م، أصدر جيمس الأول قرارًا يقضي بأن العبيد المتحولين من أسياد اليهود في ميورقة يجب أن ينتقلوا إلى الملك:

Régné, *History of the Jews*, 76–77, 96, nos. 433, 562.

(52) Catlos, *The Victors and the Vanquished* (n. 27 above), 255; cf. *Costums de Tortosa*, 1.10.1, ed. Jesús Massip i Fonollosa (Barcelona, 1996), 73.

(53) *Siete Partidas*, 7.25.2 (1807 ed.), 3:676; Juan Torres Fontes, *Los mudéjares murcianos en el siglo XIII* (Murcia, 1961), 22; Pietro Egidi, *Codice diplomatico dei saraceni di Lucera* (Naples, 1917), 114–15, 197, 207, docs. 294, 418, 443.

وعن التسهيلات التي مُنحت للمتحولين في لوتشيرة، انظر:

Julie Taylor, *Muslims in Medieval Italy: The Colony at Lucera* (Lanham, 2003), 174, 177, 181–82.

(54) *Summa Sancti Raymundi de Peniafort Barcinonensis Ord-Praedicator de poenitentia et matrimonio*, 1.4.3 (Farnborough, 1967 ed.), 34.

(55) “Qui reatu aliquo vel debitis fatigati simulant se christiane legi velle coniungi, ut ad ecclesias confugientes evitare possint crimina vel pondera debitum” (*Fori antiqui Valentiae* [n. 38 above], 9.1, ed. Dualde Serrano, 22).

بعض هؤلاء المتحولين لم يتخلوا عن الممارسات الإسلامية: في عام ١٣٢٦م قال الإنفانتي الأراجوني ألفونسو إن بعض المعمدين في بَلَنْسِيَة لم يأكلوا اللحوم في الصوم الكبير فحسب، بل استمروا أيضًا في الاحتفال بشهر رمضان:

Johannes Vincke, *Documenta selecta mutuas civitatis Arago-Cathalaunicae et ecclesiae relationes illustrantia* (Barcelona, 1936), 325–26, doc. 448.

(56) Mutgé i Vives, *L’aljama sarraïna de Lleida* (n. 45 above), 72, 84, 320–21, doc. 145; see also Ferrer i Mallol, *Sarraïns* (n. 25 above), 23–24, 71.

في عام ١٤١٩م، أطلق سراح مسلم متهم بإيذاء مسلم آخر بعد أن أعرب عن رغبته في التحول، لكنه هرب بعد ذلك:

Leopoldo Piles Ros, *Estudio documental sobre el Bayle General de Valencia, su autoridad y jurisdicción* (Valencia, 1970), 256–57, doc. 578 bis.

(57) Andrés Díaz Borrás, *Los orígenes de la piratería islámica en Valencia: La ofensiva musulmana trecentista y la reacción cristiana* (Barcelona, 1993), 102–3, 265–66, docs. 34, 35.

(58) *Travels of Ibn Jubayr* (n. 21 above), 359.

(59) D. 45 c. 5, in *Corpus Iuris Canonici* (n. 29 above), 1:161–62; *Summa Raymundi de Peniafort*, 1.4.2 (1967 ed.), 33.

(60) Anchel Conte Cazcarro, *La aljama de moros de Huesca* (Huesca, 1992), 311, 367.

(61) Catlos, *The Victors and the Vanquished*, 256.

(62) Ibid., 234.

(63) *Costums de Tortosa* (n. 52 above), 6.4.4, ed. Massip i Fonollosa, 307–8.

(٦٤) يلمح بعض الفويروس الإسبانية أيضًا إلى مالكي العبيد الذين نصروا مسلميهم، مما يعني أنه تم ممارسة الضغط:

El fuero de Plasencia: Estudio histórico y edición crítica del texto, ed. Eloísa Ramírez Vaquero, 2 vols. (Mérida, 1987–90), 1:67–68; *Fuero de Béjar* (n. 40 above), 72.

(65) “Utrum in tenebris ambulant vel in luche” (Pons Guri, “Constitucions conciliars” [n. 49 above], 127; Vincke, *Documenta selecta*, 228–29, doc. 328).

(66) *Documentos de Jaime I* (n. 36 above), 5:253–57, doc. 1568; *Costums de Tortosa*, 1.10.1, ed. Massip i Fonollosa, 72; José María Ramos y Loscertales, *El cautiverio en la Corona de Aragón durante los siglos XIII, XIV y XV* (Zaragoza, 1915), 133.

للحصول على مثال من القرن الخامس عشر لتنفيذ مثل هذا الإجراء ، انظر:

Agustín Altisent, “Conversión de un sarraceno aragonés (1449),” *Al-Andalus* 31 (1966): 373– 76, at 373, 375.

(67) José Sánchez Herrero, *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV: La religiosidad cristiana del clero y pueblo* (Seville, 1976), 329–30.

(68) وبالمثل سعى المسلمون إلى الاحتراس من التحولات الظاهرية للإسلام:

H. Salvador Martínez, *La convivencia en la España del siglo XIII: Perspectivas alfonsíes* (Madrid, 2006), 209.

(69) Burns, *Foundations of Crusader Valencia* (n. 30 above), 411, 436–37, docs. 470, 497.

(70) Berend, *At the Gate of Christendom* (n. 23 above), 212–13; Augustin Theiner, *Vetera monumenta Hungariam sacram illustrantia*, 2 vols. (Rome, 1859–60), 1:109.

(71) José Damián González Arce, “Cuadernos de ordenanzas y otros documentos sevillanos del reinado de Alfonso X,” *Historia, Instituciones, Documentos* 16 (1989): 103–32, at 122.

(72) *Documentos de la minoría de Juan II* (n. 20 above), 345–49, doc. 183; Juan Torres Fontes, “Moros, judíos y conversos en la regencia de don Fernando de Antequera,” *Cuadernos de historia de España* 30–31 (1960): 60–97, at 65.

(73) Hinojosa Montalvo, *Los mudéjares* (n. 21 above), 1:286; 2:130–31, 291, 524, 529–30, docs. 75, 220, 445, 448; Ferrer i Mallol, *Sarraïns* (n. 25 above), 215–16, 264, docs. 4, 56.

(74) Ana Echevarría, *The Fortress of Faith: The Attitude towards Muslims in FifteenthCentury Spain* (Leiden, 1999), 175–76.

(75) 2 Comp. 3.20.1, in *Quinque compilationes antiquae*, ed. Aemilius Friedberg (Leipzig, 1882), 86–87; X.4.19.8, in Corpus Iuris Canonici (n. 29 above), 2:723–24; Benjamin Z. Kedar, “Muslim Conversion in Canon Law,” in *Proceedings of the Sixth International Congress of Medieval Canon Law* (Vatican City, 1985), 321–32, at 321–22.

(76) Hinojosa Montalvo, *Los mudéjares*, 2:311, doc. 241; Ferrer i Mallol, *Sarraïns*, 243, doc. 35.

(٧٧) أكد ريموند من بينيافورت أنه إذا سعى الكافر إلى الفوز بقرين متحول عاد إلى الكفر، فإن الزواج لم يعد شرعيًا:

Summa Raymundi de Peniafort (n. 54 above), 4.10.1 (1967 ed.), 547; cf. *Siete Partidas* (n. 7 above), 4.10.3 (1807 ed.), 3:59–60; Marilyn Stone, *Marriage and Friendship in Medieval Spain: Social Relations according to the Fourth Partida of Alfonso X* (New York, 1990), 49.

غير أن مثل هذه القاعدة كان من الصعب تطبيقها في كثير من الأحيان.

(78) Febrer Romaguera, *Cartas pueblas* (n. 33 above), 115–16, doc. 67; Guinot Rodríguez, *Cartes de poblament* (n. 33 above), 362–63, doc. 177; Ferran Soldevila, *Pere el Gran*, 2 vols. (Barcelona, 1950–62), 2:85, doc. 57.

(79) P. M. Holt, "Qalawun's Treaty with Acre in 1283," *English Historical Review* 91 (1976): 802–12, at 810–11; idem, *Early Mamluk Diplomacy (1260–1290): Treaties of Baybars and Qalawun with Christian Rulers* (Leiden, 1995); Juan de Mata Carriazo, "Un alcalde entre los cristianos y los moros en la frontera de Granada," *Al-Andalus* 13 (1948): 35–96, at 38, 55, 61; Andrés Giménez Soler, *La Corona de Aragón y Granada* (Barcelona, 1908), 168–69.

(80) Rachel Arié, *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232–1492)* (Paris, 1973), 316–17.

(81) *La chronique d'Ernoul et de Bernard le Trésorier*, ed. L. de Mas Latrie (Paris, 1871), 255; *La continuation de Guillaume de Tyr (1184–1197)*, ed. Margaret Ruth Morgan (Paris, 1982), 58; Jean Richard, "The Adventure of John Gale, Knight of Tyre," in *The Experience of Crusading*, ed. Peter Edbury and Jonathan Phillips, 2 vols. (Cambridge, 2003), 2:189–95.

(82) *Historia Hierosolimitana*, cap. 82, in *Gesta Dei per Francos*, ed. J. Bongars, 2 vols. (Hanover, 1611), 1:1097; cf. *Oeuvres complètes de Rutebeuf*, ed. Edmond Faral and Julia Bastin, 2 vols. (Paris, 1959–60), 1:423–24, 427.

(83) Ferrer i Mallol, *Sarraïns*, 37–38.

(84) Holt, *Early Mamluk Diplomacy*, 41.

(85) *La règle du Temple*, ed. Henri de Curzon (Paris, 1886), 297–98, cap. 573.

(86) Alan Forey, *The Fall of the Templars in the Crown of Aragon* (Aldershot, 2001), 17.

(87) Darió Cabanelas, "Un franciscano heterodoxo en la Granada nasrí, Fray Alfonso de Mella," *Al-Andalus* 15 (1950): 233–50.

(88) *Serta mediaevalia* (n. 6 above), 629.

(89) *Chronique d'Ernoul*, 60.

(90) Matthew Paris, *Chronica majora* (n. 14 above), 5:387.

(91) *Règle du Temple*, 312, cap. 603; *The Catalan Rule of the Templars: A Critical Edition and English Translation from Barcelona*, Archivo de la Corona de Aragón, Cartas reales, MS 3344, ed. Judi Upton-Ward (Woodbridge, 2003), 96, cap. 198.

(92) *Règle du Temple*, 154, 230, 296, cap. 230, 422, 568; *Catalan Rule*, 38, cap. 79; J. Delaville Le Roulx, *Cartulaire général de l'ordre des Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem*, 4 vols. (Paris, 1894–1906), 2:536–61, doc. 2213, cap. 34; 3:450–55, doc. 3844, cap. 9; Max Perlbach, *Die Statuten des Deutschen Ordens nach den ältesten Handschriften* (Halle, 1890), 86, Gesetze 39(5); Philippe Josserand, *Eglise et pouvoir dans la péninsule ibérique: Les ordres militaires dans le royaume de Castille (1252– 1369)* (Madrid, 2004), 835–39, cap. 35.

رغم أن هذه القواعد يمكن أن تُؤخذ جزئيًا للإشارة إلى الفارين من المعركة، فقد تم تناول هؤلاء الفارين بشكل منفصل في بعض مجموعات القوانين. تشير قواعد الداوية إلى مغادرة المنزل، ويذكر مرسوم صادر عن الفصل العام لسانتياغو في ١٢٥١م الإخوة الذين ذهبوا إلى المسلمين "من أجل خطاياهم" (*por sus pecados*).

(93) *Règle du Temple*, 157, 244, 309, cap. 240, 455, 596; *Catalan Rule*, 42, cap. 92; Delaville Le Roulx, *Cartulaire*, 2:536–61, doc. 2213, cap. 54.

(94) *Chronica collecta a Magno presbitero*, ed. Wilhelm Wattenbach, in *MGH, Scriptores* 17 (Hanover, 1861), 508; Ansbert, *Historia de expeditione Friderici imperatoris*, in Quellen zur Geschichte des Kreuzzuges Kaiser Friedrichs I, ed. A. Chroust, *MGH, Scriptores rerum germanicarum*, n.s., 5 (Berlin, 1928), 3; Roger of Howden, *Chronica*, ed. William Stubbs, Rolls Series 51, 4 vols. (London, 1868–71), 2:320; idem, *Gesta Regis Henrici secundi*, ed. William Stubbs, Rolls Series 49, 2 vols. (London, 1867), 2:11–12; Karl Hampe, "Reise nach England vom July 1895 bis Februar 1896," *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde* 22 (1897): 223–86, at 279.

(95) *Règle du Temple*, 154, 229, 298, cap. 232, 419, 574; *Catalan Rule*, 58, cap. 143; Delaville Le Roulx, *Cartulaire*, 2:536–61, doc. 2213, cap. 34; 3:655–57, doc. 4267.

(96) *Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum*, ed. Rosalind Hill (London, 1962), 4; Peter Tudebodus, *Historia de Hierosolymitano itinere*, ed. John Hugh and Laurita L. Hill (Paris, 1977), 35; see also Robert the Monk, *Historia Iherosolimitana*, 1.9, in *Recueil des historiens des croisades: Historiens occidentaux* (henceforth RHC Hist. Occ.), 5 vols. (Paris, 1844–95), 3:734.

(97) Ibid., 7.9, in RHC Hist. Occ., 3:828.

(98) *De profectione Ludovici VII in orientem*, ed. and trans. Virginia Gingerick Berry (New York, 1948), 140.

(99) Ansbert, *Historia de expeditione Friderici imperatoris*, 79; *Historia peregrinorum*, in *Quellen zur Geschichte des Kreuzzuges Kaiser Friedrichs* I, 161, 166.

(100) "En l'ost fud la chierté si grande / De tote espece de viande / Que molt de noz genz l'en aloient / Od les Turcs . . ." (*L'estoire de la guerre sainte: Histoire en vers de la troisième croisade par Ambroise*, lines 4325–28, ed. Gaston Paris [Paris, 1897], 116); cf. *Itinerarium peregrinorum et gesta regis Ricardi*, 1.74, ed. William Stubbs, Rolls Series 38 (London, 1864), 131; Abu Shama, *Le livre des deux jardins*, in RHC, Historiens orientaux, 5 vols. (Paris, 1872–1906), 4:490. On hunger during the third crusade, see Norman Housley, *Fighting for the Cross: Crusading to the Holy Land* (New Haven, 2008), 153–54.

(101) Matthew Paris, *Chronica majora* (n. 14 above), 5:106–7.

(102) Forey, *Fall of the Templars* (n. 86 above), 216.
(103) Cabanelas, "Un franciscano heterodoxo" (n. 87 above), 249–50.
(104) Holt, *Early Mamluk Diplomacy* (n. 79 above), 47, 54.
(105) Ibid., 41, 81–82.
(106) Angels Masià i de Ros, *Jaume II: Aragó, Granada i Marroc: Aportació documental* (Barcelona, 1989), 509–12; Giménez Soler, *La Corona de Aragón y Granada* (n. 79 above), 212–14.
(107) *Historia Iherosolimitana* (n. 96 above), 1.9; 7.9, in RHC Hist. Occ., 3:734, 828.
(108) *Historia de expeditione Friderici imperatoris* (n. 94 above), 79.
(109) "Ut vitam ad modicum prolongarent temporalem, blasphemiis nefandis comparaverunt mortem perpetuam" (*Itinerarium peregrinorum*, ed. Stubbs, 131); cf. *L'estoire de la guerre sainte*, lines 4327–32, ed. Paris, 116.
(110) "Fuere a moros e sy tornare moro" (Josserand, *Eglise et pouvoir* [n. 92 above], 835–39, cap. 35).
(111) Perlbach, *Statuten* (n. 92 above), 86, Gesetze 39(5).
(112) *Livre au Roi*, cap. 23, in RHC Lois, 2 vols. (Paris, 1841–43), 1:622.
(113) *Siete Partidas* (n. 7 above), 7.25.4 (1807 ed.), 3:677–78; Kohler, "Deux projets" (n. 1 above), 443; Paviot, *Projets de croisade* (n. 1 above), 251.
(114) Heinrich Finke, *Papsttum und Untergang des Templerordens*, 2 vols. (Münster, 1907), 2:140, 145, 188, docs. 87, 88, 105; *La chronique métrique attribuée à Geffroy de Paris*, lines 4543–44, ed. Armel Diverrès (Strasbourg, 1956), 177.
(115) Ferrer i Mallol, *Sarraïns* (n. 25 above), 37–38.
(116) *Siete Partidas*, 7.25.4 (1807 ed.), 3:677–78; see also Kohler, "Deux projets," 443; Paviot, *Projets de croisade*, 251.
(117) Joinville, *Vie de Saint Louis*, cap. 394–96, ed. Jacques Monfrin (Paris, 1995), 195.
(118) (Aye d'Avignon), lines 1642–51, ed. F. Guessard and P. Meyer (Paris, 1861), 51; *Galïens li restorés*, ed. Edmund Stengel (Marburg, 1890), 120–21; William Wistar Comfort, "The Literary Rôle of the Saracens in the French Epic," *Publications of the Modern Language Association* 55 (1940): 628–59, at 646–47.
(119) *Chronica* (n. 94 above), 2:307; *Gesta Henrici secundi* (n. 94 above), 1:341.
(120) Helen Nicholson (*Templars, Hospitallers and Teutonic Knights: Images of the Military Orders*, 1128–1291 [Leicester, 1993], 84)
ترى أن الرواية أشبه بقصة خرافية، لكن الدراسة التالية تذهب إلى أنه قد يكون لها بعض الأساس في الواقع:
Giuseppe Ligato (La croce in catene: prigionieri e ostaggi cristiani nelle guerre di Saladino [1169–1193] [*Spoleto*, 2005], 470).
(121) Jules Michelet, *Procès des Templiers*, 2 vols. (Paris, 1841–51), 1:646.
(122) Matthew Paris, *Chronica majora* (n. 14 above), 5:106–7; *Ayyubids, Mamlukes and Crusaders: Selections from the Ta'rikh al-duwal wa'l-Muluk of Ibn al-Furat*, ed. and trans. U. Lyons, M. C. Lyons, and J. S. C. Riley-Smith, 2 vols. (Cambridge, 1971), 2:20.
(123) David Wilkins, *Concilia magnae Britanniae et Hiberniae*, 4 vols. (London, 1737), 2:358; Helen J. Nicholson, *The Proceedings against the Templars in the British Isles*, 2 vols. (Farnham, 2011), 1:301. On Henry Danet, see Helen J. Nicholson, "The Testimony of Brother Henry Danet and the Trial of the Templars in Ireland," in In *laudem Hierosolymitani: Studies in Crusades and Medieval Culture in Honour of Benjamin Z. Kedar*, ed. Iris Shagrir, Ronnie Ellenblum, and Jonathan Riley-Smith (Aldershot, 2007), 411–23.
(124) *Les Gestes des Chiprois*, cap. 477, ed. Gaston Raynaud (Paris, 1887), 237; Finke, *Papsttum und Untergang*, 2:1–2, doc. 1; idem, *Acta Aragonensia* (n. 40 above), 3:514, doc. 234; A. J. Forey, "The Military Orders and the Ransoming of Captives from Islam (Twelfth to Early Fourteenth Centuries)," *Studia monastica* 33 (1991): 259–79, at 262.
(125) *Gestes des Chiprois*, cap. 637, ed. Raynaud, 310; *Chroniques d'Amadi et de Strambaldi*, ed. René de Mas Latrie (Paris, 1891), 239.
(126) Finke, *Papsttum und Untergang* (n. 114 above), 2:140, 145, 188, docs. 87, 88, 105; *Chronique métrique* (n. 114 above), lines 4543–44, ed. Diverrès, 177; Forey, *Fall of the Templars* (n. 86 above), 17.
(127) Ansbert, *Historia de expeditione Friderici imperatoris* (n. 94 above), 3; Hampe, "Reise nach England" (n. 94 above), 279; *Chronica collecta a Magno presbytero* (n. 94 above), 508; Roger of Hoveden, *Chronica*, 2:320; *Gesta Henrici secundi*, 2:11–12.
(128) Imad al-Din al-Isfahani, *Conquête de la Syrie et de la Palestine par Saladin*, trans. Henri Massé (Paris, 1972), 262–63; Abu Shama, *Livre des deux jardins* (n. 100 above), 4:490.
(١٢٩) حول أولئك الذين كانوا يقيمون في تونس في أواخر القرن الثالث عشر، انظر:
Ronald A. Messier, "The Christian Community of Tunis at the Time of St. Louis' Crusade, A.D. 1270," in *The Meeting of Two Worlds*, ed. Vladimir P. Goss (Kalamazoo, 1986), 241–55.
(130) José Alemany, "Milicias cristianas al servicio de los sultanes musulmanes del Almagreb," in *Homenaje a D. Francisco Codera en su jubilación del profesorado* (Zaragoza, 1904), 133–69; Dufourcq, *L'Espagne catalane* (n. 25 above), 101–4, 160–61, 514–16; Carmen Battle, "Noticias sobre la milicia cristiana en el Norte de Africa en la segunda mitad del siglo XIII," in *Homenaje al profesor Juan Torres Fontes* (n. 28 above), 1:127– 37; Roser Salicrú i Lluch, "Mercenaires castillans au Maroc au début du XVe siècle," in *Migrations et diasporas méditerranéennes (Xe–XVIe siècles)*, ed. Michel

Balard and Alain Ducellier (Paris, 2002), 417–34; María Dolores López-Pérez, "Emigrer pour faire la guerre: la présence militaire catalano-aragonaise au Maghreb médiéval," in *La circulation des élites européennes: Entre l'histoire des idées et histoire sociale*, ed. Henri Bresc, Fabrice d'Almeida, and Jean-Michel Sallmann (Paris, 2002), 56–79; Simon Barton, "Traitors to the Faith? Christian Mercenaries in al-Andalus and the Maghreb, c. 1100–1300," in *Medieval Spain: Culture, Conflict and Coexistence; Studies in Honour of Angus MacKay*, ed. Roger Collins and Anthony Goodman (London, 2002), 23–45;

وعن شرق البحر المتوسط، انظر:

Jean Richard, "An Account of the Battle of Hattin Referring to the Frankish Mercenaries in Oriental Moslem States," *Speculum* 27 (1952): 168–77; Hayton, *La flor des estoires de la terre d'orient*, 3.11, in RHC Documents Arméniens, 2 vols. (Paris, 1869–1906), 2:158–59, 292–93.

بالطبع كان هناك في بعض الأحيان تداخل بين فئات أولئك الذين قد يعتنقون الإسلام: فقد قاتل بعض الهاربين في الميليشيات المسيحية كما فعل بعض الأسرى. انظر، على سبيل المثال:

Eva Lapiedra Gutiérrez, "Christian Participation in Almohad Armies and Personal Guards," *Journal of Medieval Iberian Studies* 2 (2010): 235–50.

(131) *Colección de documentos inéditos del Archivo General de la Corona de Aragón*, ed. Próspero de Bofarull y Mascaró et al., 41 vols. (Barcelona, 1847–1910), 6:395–96, doc. 123.

(132) Roser Salicrú i Lluch, "Caballeros cristianos en el Occidente europeo e islámico," in "Das kommt mir spanisch vor": Eigenes und Fremdes in den deutsch-spanischen Beziehungen des späten Mittelalters, ed. Klaus Herbers et al. (Münster, 2004), 217– 89, at 222–23, 228–29, 234–36, 241, 244–45; Enrique Gozalbes Cravioto, "Viajeros europeos en la frontera de Granada (siglo XV)," in II Estudios de frontera: Actividad y vida en la frontera, ed. Francisco Toto Caballos and José Rodríguez Molina (Jaén, 1998), 371–84.

(133) Dufourcq, L'Espagne catalane, 104–6, 111, 122, 167, 272, 286, 292, 323; Olivia Remie Constable, Housing the Stranger in the Mediterranean World: Lodging, Trade and Travel in Late Antiquity and the Middle Ages (Cambridge, 2003), 138–39; Geo Pistorino, Notai genovesi in oltremare: Atti rogati a Tunisi da Pietro Battifoglio, Collana storica di fonti e studi 47 (Genoa, 1986), 3–4, 6–8, 11–13, 14–15, docs. 1, 3, 6, 8; L. de Mas Latrie, Traités de paix et de commerce et documents divers concernant les relations des chrétiens avec les arabes de l'Afrique septentrionale au moyen âge, 2 vols. (Paris, 1866), 2:285, doc. 3; Fratris Gerardi de Fracheto O.P., vitae fratrum ordinis praedicatorum necnon cronica ordinis ab anno MCCIII usque ad MCCLIV, Monumenta ordinis fratrum praedicatorum historica 1 (Rome 1897), 310.

(134) François Clément, "Reverter et son fils, deux officiers catalans au service des sultans de Marrakech," Medieval Encounters 9 (2003): 79–106, at 95; Alemany, "Milicias cristianas," 137; S. Sobrequés Vidal, Els barons de Catalunya (Barcelona, 1957), 40.

(135) Dufourcq, L'Espagne catalane, 108; cf. Mounira Chapoutout-Remadi, "Tunis," in Grandes villes méditerranéennes du monde musulman, ed. Jean-Claude Garcin (Rome, 2000), 235–62, at 241.

(136) Ferrer i Mallol, Sarraïns (n. 25 above), 81.

(137) Jean XXII (1316–1334): Lettres communes analysées d'après les registres dits d'Avignon et du Vatican, ed. G. Mollat, 16 vols. (Paris, 1904–46), 13:174, 193, nos. 63644, 63892. An unnamed Franciscan who apostatized at that time is mentioned in Chronica Johannis Vitodurani (ed. Friedrich Baethgen, MGH, Scriptores rerum germanicarum, n.s., 3 [Berlin, 1924], 150).

(138) "Chronica XXIV generalium ordinis minorum," Analecta franciscana 3 (1897): 516; Chronica Johannis Vitodurani, 147. On conversions of friars, see Isabelle Heullant-Donat, "Les risques de l'évangélisation: Sur quelques figures nouvelles de l'apostasie au XIVe siècle," in *Chrétiens, Juifs et Musulmans dans la Méditerranée médiévale: Etudes en hommage à Henri Bresc*, ed. Benoît Grévin, Analiese Nef, and Emanuelle Tixier (Paris, 2008), 133–48.

(139) *Bullarium franciscanum Romanorum pontificum constitutiones, epistolas ac diplomata continens*, ed. Joannes Hyacinthus Sbaralea and Konrad Eubel, 7 vols. (Rome, 1759–1904), 7:606–7, doc. 1599; see also Golubovich, *Biblioteca biobibliografica* (n. 2 above), 3:158–59, 277.

(140) Juan de Mata Carriazo, "Los moros de Granada en las actas del Concejo de Jaén de 1479," *Miscelánea de estudios árabes y hebráicos* 4 (1955): 81–125, at 112, no. 72.

(141) 2.256, in Arthur J. Arberry, *The Koran Interpreted* (Oxford, 1964), 37.

(142) *The Chronicle of Ibn al-Athir for the Crusading Period from al-Kamil fi'l ta'rikh*, trans. D. S. Richards, 3 vols. (Aldershot, 2006–9), 2:104; Roger Le Tourneau, *The Almohad Movement in North Africa in the Twelfth and Thirteenth Centuries* (Princeton, 1969), 57–58.

(143) *Chronica Adefonsi Imperatoris*, 2.110, ed. Antonio Maya Sánchez, in Chronica Hispana saeculi XII, CCM 71 (Turnhout, 1990), 248; Barton, "Traitors to the Faith?" (n. 130 above), 28.

(144) Linda S. Northrup, "Muslim-Christian Relations during the Reign of the Mamluk Sultan al-Mansur Qalawun, A. D. 1278–1290," in *Conversion and Continuity* (n. 7 above), 251–61, at 254–55; "Chronica XXIV generalium ordinis minorum," 531–32.

(145) *Historia Ierosolimitana*, 7.17, ed. Susan B. Edgington (Oxford, 2007), 510.

(146) "Chronica XXIV generalium ordinis minorum," 19, 585, 590, 613–16.

(147) "Sarraceni, opportunitate captata, multos ex eis interficiunt et nonnullos cogunt fidem catholicam abnegare" (Mas Latrie, Traités de paix [n. 133 above], 2:16–17, doc. 17;

Karl-Ernst Lupprian, *Die Beziehungen der Päpste zu Islamischen und Mongolischen Herrschern im 13. Jahrhundert anhand ihres Briefwechsels* [Vatican City, 1981], 204–5, doc. 37).

(148) "Machometum et eius perfidam legem" (Reinhold Röhricht, "Lettres de Ricoldo de Monte-Croce sur la prise d'Acre [1291]," *Archives de l'orient latin* 2 [1884], 2:258– 96, at 268); see also ibid., 284.

(149) Anastacius van den Wyngaert, Sinica Franciscana, 8 vols. (Quaracchi, 1929– 75), 1:433; "Chronica XXIV generalium ordinis minorum" (n. 138 above), 541–42; *Chronica Johannis Vitodurani* (n. 137 above), 147–48; Golubovich, *Biblioteca biobibliografica*, 4:391–92; Christine Gadrat, *Une image de l'Orient au XIVe siècle: Les Mirabilia descripta de Jordan Catala de Sévérac* (Paris, 2005), 314–15.

(150) Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica* (n. 2 above), 5:73–75; see also ibid., 109; "Chronica XXIV generalium ordinis minorum," 554–55; see also ibid., 560.

(151) Paul Durrieu, "Procès-verbal du martyre de quatres frères mineurs en 1391," *Archives de l'orient latin* 1 (1881): 539–46, at 544; Golubovich, *Biblioteca biobibliografica*, 5:286–87; cf. Isabelle Heullant-Donat, "Les martyrs franciscains de Jérusalem (1391) entre mémoire et manipulation," in *Chemins d'outre-mer: Etudes sur la Méditerranée médiévale offertes à Michel Balard*, ed. Damien Coulon et al., 2 vols. (Paris, 2004), 1:439–59.

(152) William Patrick Hyland, "John-Jerome of Prague and the Religion of the Saracens," in *Medieval Christian Perceptions of Islam*, ed. John Victor Tolan (New York, 1996), 199–208, at 199, 203.

(١٥٣) من المسلم به أن الأدلة اللاحقة تشير إلى أن بعض الغربيين الذين ارتكبوا جرائم في بلاد المسلمين تحولوا لتجنب العقوبات القاسية:

Isabel M. R. Mendes Drumond Braga, *Entre a Cristiandade e o Islão (séculos XV–XVII): cativos e renegados nas franjas de duas sociedades em confronto* (Ceuta, 1998), 85–86; see also Antoine Fattal, *Le statut legal des non-musulmans en pays d'Islam* (Beirut, 1958), 119–20.

(154) "Chronica XXIV generalium ordinis minorum," 516.

(155) Ibid., 543, 554.

(156) *Documentos del siglo XIV*, ed. Francisco de Asís Veas Arteseros, 4 vols. (Murcia, 1985–90), 2:40–41, doc. 42.

(157) Alanya, *Aureum opus* (n. 5 above), 305–6; Maria Teresa Ferrer i Mallol, *La frontera amb l'Islam en el segle XIV: Cristians i Sarraïns al país valencià* (Barcelona, 1988), 302–3, doc. 79; Hinojosa Montalvo, *Los mudéjares* (n. 21 above), 2:531–32, doc. 451; *Documentos de la minoría de Juan II* (n. 20 above), 54–57, docs. 34–35; Juan Antonio Barrio Barrio, "La difícil convivencia entre cristianos y musulmanes en un territorio fronterizo: La gobernación de Orihuela en el siglo XV," *Sharq al-Andalus* 13 (1996): 9–26, at 24.

أسر مسلم -في خدمة هنري الرابع ملك قشتالة- ابنة تاجر مسيحي كان مفتونًا بها، وأخذها مقيدة ومكممة إلى غرناطة:

Memorial de diversas hazañas: *Crónica de Enrique IV ordenada por Mosén Diego de Valera*, cap. 8, ed. Juan de Mata Carriazo (Madrid, 1941), 28.

(158) Lupprian, *Beziehungen der Päpste* (n. 147 above), 118–19, doc. 6. See also ibid., 280–81, doc. 65; Manuel Rojas Gabriel, *La frontera entre los reinos de Sevilla y Granada en el siglo XV (1390–1481)* (Cádiz, 1995), 212; Ambròs de Saldes, "Documents inèdits per a la història de l'antiga província franciscana d'Aragó (segles XIII– XIV)," *Estudis Franciscans* 46 (1934): 98–107, at 100–101, doc. 5; Jill R. Webster, "Conversion and Co-existence: the Franciscan Mission in the Crown of Aragon," in *Iberia and the Mediterranean World of the Middle Ages: Essays in Honor of Robert I. Burns, S. J.*, 2, ed. P. E. Chevedden, D. J. Kagay, and P. G. Padilla (Leiden, 1996), 163–77, at 165, 172; Joaquím Millán Rubio, "La Orden de Nuestra Señora de la Merced, Redentora de cautivos," *Memoria Ecclesiae* 11 (1997): 297–335, at 316.

عن تراخيص المرور الآمن لزوار الأراضي المملوكية، انظر:

A. S. Atiya, "An Unpublished XIVth Century Fatwa on the Status of Foreigners in Mamluk Egypt and Syria," in *Studien zur Geschichte und Kultur des Nahen und Fernen Ostens*, ed. W. Heffening and W. Kirfel (Leiden, 1935), 55–68.

(159) Dufourcq, *L'Espagne catalane* (n. 25 above), 394; Ferrer i Mallol, *La frontera*, 255, doc. 35.

كما تم أسر بعض التجار، أحيانًا من قبيل الانتقام، خلال فترات السلم. انظر، على سبيل المثال:

Charles-Emmanuel Dufourcq, "Catalogue chronologique et analytique du registre 1389 de la chancellerie de la couronne d'Aragon, intitulé 'Guerre saracenorum 1367–1386' (1360–1386)," *Miscelánea de textos medievales* 2 (1974): 65–166, at 81–82, no. 62; Roser Salicrú i Lluch, *Documents per a la història de Granada del regnat d'Alfons el Magnànim (1416–1458)* (Barcelona, 1999), 88–89, doc. 61.

(160) Dufourcq, "Catalogue chronologique," 94, no. 115.

(161) *Itinerarium peregrinorum* (n. 100 above), 6.13, ed. Stubbs, 403; Adam J. Kosto, "Hostages during the First Century of the Crusades," *Medieval Encounters* 9 (2003): 3–31, at 12–13.

(162) See, for example, Carriazo, "Los moros de Granada" (n. 140 above), 93, no. 21; Los "Miraculos romançados" de Pero Marín, ed. Karl-Heinz Anton (Silos, 1988), 155; Pilar Pueyo Colomina, "Litterae 'pro captivis' en los registros de Pedro de La Jugie y Guillermo d'Aigrifeuille, arzobispos de Zaragoza (años 1346–1349)," *Memoria Ecclesiae* 11 (1997): 355–66, at 361–62, docs. 1, 2; Kosto, "Hostages," 18–20.

يشير ريموند من بينيافورت إلى المسيحيين في شمال إفريقيا الذين رهنوا أفرادًا من عائلاتهم للمسلمين مقابل الديون المستحقة عليهم:

Raymundiana, ed. Franciscus Balmé, Ceslaus Paban, and Joachim Collomb, 2 vols. (Rome, 1898–1901), 2:31–32.

(163) "Quos cogunt animas suas perdere, dum faciunt eos legem Christi derelinquere et suis vanissimis traditionibus et inmunditiis deservire" (Golubovich, *Biblioteca*

Jurado, *Catálogo de los obispos de las iglesias catedrales de Jaén y anales eclesiásticos de este obispado*, ed. José Rodríguez Molina and María José Osorio Pérez (Granada, 1991), 331–33.

(178) Ibid., 367–69.

(179) Dufourcq, *L'Espagne catalane* (n. 25 above), 75; see also Jarbel Rodriguez, *Captives and Their Saviors in the Medieval Crown of Aragon* (Washington, DC, 2007), 90.

(180) *Bella Antiochena*, 2.15, in RHC Hist. Occ., 5:128; Walter the Chancellor's Antiochene Wars, 163.

(181) *Historia Ierosolimitana* (n. 145 above), 10.55–57, ed. Edgington, 768–70.

(182) Makrizi, *Histoire des sultans mamlouks de l'Egypte*, trans. Etienne Quatremère, 2 vols. (Paris, 1837–45), 1.2:30; *Ayyubids, Mamlukes and Crusaders* (n. 122 above), 2:93–95; *Gestes des Chiprois* (n. 124 above), cap. 347, ed. Raynaud, 179–81.

(183) Carmen Argente del Castillo Ocaña, "Cautiverio y martirio de doncellas en la frontera," in *IV Estudios de frontera: Historia, tradiciones y leyendas en la frontera*, ed. Francisco Toro Ceballos and José Rodríguez Molina (Jaén, 2002), 31–72.

(184) Svetlana Loutchitskaja, "L'idée de conversion dans les chroniques de la première croisade," *Cahiers de civilisation médiévale* 45 (2002): 39–53.

(185) Luis Seco de Lucena Paredes, "La historicidad del romance 'Río Verde, río Verde,'" *Al-Andalus* 23 (1958): 75–95, at 78–79, 90–91; cf. Abdelghaffar Ben Driss, "Los cautivos entre Granada y Castilla en el siglo XV según las fuentes árabes," in *Actas del Congreso La frontera oriental nazarí como sujeto histórico (S. XIII–XVI)*, ed. Pedro Segura Artero (Almería, 1997), 301–10, at 303–4.

(186) José Vicente Cabezuelo Pliego, "Cristiano de Alá, renegado de Cristo: El caso de Abdalla, fill d'En Domingo Vallés, un valenciano al servicio de Islam," *Sharq al-Andalus* 13 (1996): 27–46, at 32–33, 38–39.

(187) Ferrer i Mallol, *Sarraïns* (n. 25 above), 79; Roser Salicrú i Lluch, "L'ambaixada a Fes d'Antoni Queixal i Ramon de Conesa (1413–1414)," *Acta historica et archaeologica mediaevalia* 19 (1998): 229–44, at 242.

(188) *Chronicle of Ibn al-Athir* (n. 142 above), 1:142; *The Damascus Chronicle of the Crusades*, trans. H. A. R. Gibb (London, 1932), 87.

(189) Baha al-Din Ibn Shaddad, *The Rare and Excellent History of Saladin*, trans. D. S. Richards (Aldershot, 2001), 30.

(190) Ibid., 74–75; E. Blochet, "L'histoire d'Alep de Kamal-ad-Dîn, version française d'après le texte arabe," *Revue de l'orient latin* 4 (1896): 145–225, at 181; Abu Shama, *Livre des deux jardins* (n. 100 above), 4:285; cf. Bernard Hamilton, "The Elephant of Christ: Reynald of Châtillon," in *Religious Motivation: Biographical and Sociological Problems for the*

biobibliografica [n. 2 above], 2:22; Paviot, *Projets de croisade* [n. 1 above], 84).

(164) Giménez Soler, *La Corona de Aragón y Granada* (n. 79 above), 131.

(165) Angel Canellas, "Aragón y la empresa del Estrecho en el siglo XIV: Nuevos documentos del Archivo Municipal de Zaragoza," *Estudios de edad media de la Corona de Aragón* 2 (1946): 7–73, at 57, doc. 9; *Monumenta Henricina*, 15 vols. (Coimbra, 1960–74), 1:178–86, doc. 84.

(166) "Qui Deum negare noluerunt, capitalem sententiam susceperunt" (Gesta Francorum [n. 96 above], 4); cf. Tudebodus, *Historia de Hierosolymitano itinere* (n. 96 above), 35; Guibert of Nogent, *Dei Gesta per Francos*, 2.10, ed. R. B. C. Huygens, CCM 127A (Turnhout, 1996), 125; Baldric of Dol, *Historia Jerosolimitana*, 1.10, in RHC Hist. Occ., 4:19; Ordericus Vitalis, *Historia Aecclesiastica*, 9.5, ed. Marjorie Chibnall, 6 vols. (Oxford, 1969–80), 5:38.

(167) Tudebodus, *Historia de Hierosolymitano itinere*, 79–80; *La Chanson d'Antioche*, ed. Jan A. Nelson (Tuscaloosa, 2003), 173–98.

(168) *Dei Gesta per Francos*, 4.18, ed. Huygens, 198.

(169) Ibid., 7.49, ed. Huygens, 350.

(170) "Abrenuncia legi tue, vel morere" (Walter the Chancelor, *Bella Antiochena*, 2.14, 15, in RHC Hist. Occ., 5:126; Walter the Chancellor's *The Antiochene Wars*, trans. Thomas S. Asbridge and Susan B. Edginton [Aldershot, 1999], 160).

(171) Peter of Blois, *Passio Raginaldi principis Antiochie*, in Petri Blesensis tractatus duo, ed. R. B. C. Huygens, CCM 194 (Turnhout, 2002), 51.

(172) *Règle du Temple* (n. 85 above), 296–97, cap. 569.

(173) Joinville, *Vie de Saint Louis* (n. 117 above), cap. 334, ed. Monfrin, 164; PL 155:1281–90.

(174) *La continuation de Guillaume de Tyr de 1229 à 1261*, dite du manuscrit de Rothelin, cap. 69, in RHC Hist.Occ., 2:621.

(175) Konrad Schottmüller, *Der Untergang des Templer-Ordens*, 2 vols. (Berlin, 1887), 2:162, 387–88; Anne Gilmour-Bryson, *The Trial of the Templars in Cyprus: A Complete English Edition* (Leiden, 1998), 71, 422–23; Michelet, *Procès des Templiers* (n. 121 above), 1:170; Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica* (n. 2 above), 2:24; Paviot, *Projets de croisade* (n. 1 above), 89; *Chronica minor auctore minorita Erphordiensi: Continuatio* I, ed. O. Holder Egger, MGH, Scriptores 24 (Hanover, 1879), 205.

(176) *Pii II commentarii rerum memorabilium que temporibus suis contingerunt*, 7.6, ed. Adrianus Van Heck, 2 vols. (Vatican City, 1984), 1:426.

(177) *Crónica del Rey Don Alfonso el Onceno*, cap. 245, in Crónicas de los Reyes de Castilla desde Don Alfonso el Sabio hasta los Católicos Don Fernando y Doña Isabel, ed. Cayetano Rosell, 3 vols. (Madrid, 1875–78), 1:321; Martín de Ximena

*Church Historian, Studies in Church Histor*y 15 (Oxford, 1978), 97–108, at 107.

(191) Imad al-Din, *Conquête de la Syrie* (n. 128 above), 27–28;

وما ذكره عماد الدين تكرر عند أبو شامة:

(*Livre des deux jardins*, 4:275–76).

لا تذكر معظم المصادر الغربية أن رينالد مُنح الاختيار:

Continuation de Guillaume de Tyr (n. 81 above), 55; *Chronique d'Ernoul* (n. 81 above), 174.

(192) Alfred Morabia, *Le gihad dans l'Islam médiéval* (Paris, 1993), 234.

(193) See, for example, Philip K. Hitti, *Memoirs of an Arab-Syrian Gentleman* (Beirut, 1964), 158–59; *Ayyubids, Mamlukes and Crusaders* (n. 122 above), 2:3, 100; Ibn Abi Zar', *Rawd al-Qirtas*, trans. Ambrosio Huici Miranda, 2 vols. (Valencia, 1964), 1:315; 2:447, 596, 597, 612, 615, 658; Donald P. Little, "The Fall of Akka in 690/1291: The Muslim Version," in *Studies in Islamic History and Civilization in Honour of Professor David Ayalon* (Jerusalem, 1986), 159–81, at 175.

حول أحكام المسلمين بشأن معاملة النساء والأطفال الأسرى، انظر:

Erwin Gräf, "Religiöse und rechtliche Vorstellungen über Kriegsgefangene in Islam und Christentum," *Die Welt des Islams* 8 (1963): 89–139, at 96–97; Francisco Vidal Castro, "El cautivo en el mundo islámico: visión y vivencia desde el otro lado de la frontera andalusí," in *II Estudios de frontera* (n. 132 above), 771–823, at 776.

(194) *Damascus Chronicle*, 154, 269.

(195) Imad al-Din, *Conquête de la Syrie*, 30–31; cf. *Chronicle of Ibn al-Athir*, 2:324, 356; Baha al-Din, *History of Saladin*, 74; Pierre-Vincent Claverie, "Le statut des Templiers capturés en Orient durant les croisades," in *La liberazione dei "captivi" tra Cristianità e Islam: Oltre la crociata e il gihad; tolleranza e servicio umanitario*, ed. Giulio Cipollone (Vatican City, 2000), 501–11, at 502.

(196) Imad al-Din, Conquête de la Syrie, 375.

(197) Charles Wendell David, "Narratio de itinere navali peregrinorum Hierosolymam tendentium et Silviam capientium, A. D. 1189," *Proceedings of the American Philosophical Society* 81 (1939): 591–676, at 623.

(198) Baha al-Din, *History of Saladin*, 168–69, 174, 176–77; see also *Chronicle of Ibn al-Athir*, 2:390; *Ayyubids, Mamlukes and Crusaders*, 2:128; Francesco Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades* (London, 1969), 348.

(199) *Damascus Chronicle* (n. 188 above), 332

(200) *Miraculos romançados* (n. 162 above), 120.

(201) Yvonne Friedman, *Encounter between Enemies: Captivity and Ransom in the Latin Kingdom of Jerusalem* (Leiden, 2002), 24, 37, 137; Joaquím Millán Rubio, "El voto mercedario de dar vida por los cautivos cristianos," in *Los consejos evangélicos en la tradición monástica: XIV Semana de estudios monásticos* (Burgos, 1975), 113–41, at 118. 202 Abu Shama, *Livre des deux jardins* (n. 100 above), 4:278.

(202) Abu Shama, *Livre des deux jardins* (n. 100 above), 4:278.

(203) *Damascus Chronicle*, 137; *Ayyubids, Mamlukes and Crusaders*, 2:77; see also *Chronicle of Ibn al-Athir* (n. 142 above), 2:24.

(204) Friedman, *Encounter*, 117; Rafael Pinilla, "Aproximación al estudio de los cautivos cristianos fruto de guerra santa-cruzada en Al-Andalus," in *Liberazione dei "captivi,"* 311–21, at 320; Vidal Castro, "El cautivo en el mundo islámico" (n. 193 above), 777; for a later period, see Bartolomé Bennassar, "Les chrétiens convertis à l'Islam (Renégats) et leur intégration aux XVIe et XVIIe siècles," *Cahiers de Tunisie* 44 (1991): 45–53, at 46–47.

(205) Joinville, *Vie de Saint Louis* (n. 117 above), cap. 469, 518, ed. Monfrin, 230, 256.

(206) "Ut efficiantur Sarraceni" (Röhricht, "Lettres de Ricoldo de Monte-Croce" [n. 148 above], 291).

(207) Ibn Khaldun, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, trans. William MacGuckin de Slane, 4 vols. (Algiers, 1852–56), 3:418– 19; 4:390; Arié, *L'Espagne musulmane* (n. 80 above), 264; Luis Seco de Lucena Paredes, "El hayib Ridwan, la madraza de Granada y las murallas del Albayzín," *Al-Andalus* 21 (1956): 285–96.

(208) 4.40, in Arberry, *The Koran Interpreted* (n. 141 above), 78. 209 *Annales Herbipolenses*, ed. Georgius Heinricus Pertz, MGH, Scriptores 16 (Hanover, 1859), 5.

(209) *Annales Herbipolenses*, ed. Georgius Heinricus Pertz, MGH, Scriptores 16 (Hanover, 1859), 5.

(210) "A Saracenis diris et diversis tormentis, ut negent fidem catholicam, cruciantur" (*Bullarium coelestis ac regalis ordinis Beatae Mariae de Mercede*, ed. Josephus Linás [Madrid, 1696], 32; Santiago Domínguez Sánchez, *Documentos de Bonifacio VIII [1294–1303] referentes a España* [León, 2006], 517–18, doc. 481).

(211) "Mandaria dar muchos azotes o quel discabeçaria" (*Miraculos romançados*, 95).

(212) Ibid., 108–9; see also ibid., 66–67; J. M. de Cossio, "Cautivos de moros en el siglo XIII," *Al-Andalus* 7 (1942): 49–112, at 80.

تمت مناقشة المعجزات في مقالات مختلفة: انظر، على سبيل المثال،

María de los Llanos Martínez Carrillo, "Historicidad de los 'Miraculos romançados' de Pedro Marín (1232–1293): el territorio y la esclavitud granadinos," *Anuario de estudios medievales* 21 (1991): 69–97; Juan Torres Fontes, "La cautividad en la frontera granadina (1275–1285): Estampas giennenses," in his Instituciones y sociedad en la frontera murciano-granadina (Murcia, 2004), 245–66.

(213) "Chronica XXIV generalium ordinis minorum" (n. 138 above), 564.

(214) Maria Teresa Ferrer i Mallol, "La redempció de captius a la Corona catalanoaragonesa (segle XIV)," *Anuario de estudios medievales* 15 (1985): 237–97, at 240.

(215) Roser Salicrú i Lluch, "Cartes de captius cristians a les presons de Tunis del regnat de Ferran de Antequera," *Miscel.lània de textos medievals* 7 (1994): 549–90, at 550.

(216) Eduard Sierra Valentí, "Captius de Sarraïns: Llicències per a demanar caritat dels bisbes de Girona (1376–1415)," *Anuario de estudios medievales* 38 (2008): 385– 428, at 404.

(217) Barbara Frale, *L'ultima battaglia dei Templari: Dal codice ombra d'obbedienza militare alla costruzione del processo per eresia* (Rome, 2007), 192; eadem, "The Chinon Chart: Papal Absolution to the Last Templar, Master Jacques de Molay," *Journal of Medieval History* 30 (2004): 109–34, at 127.

(218) Cf. Bartolomé Bennassar, "Conversion ou reniement? Modalités d'une adhésion ambiguë des chrétiens à l'Islam (XVIe–XVIIe siècles)," *Annales* 43 (1988): 1349–66, at 1359.

(219) *Bullarium ordinis fratrum predicatorum*, ed. Thomas Ripoll, 8 vols. (Rome, 1729–40), 2:361, 403; *Bullarium franciscanum* (n. 139 above), 7:73–74.

(220) *Miraculos romançados* (n. 162 above), 54, 68, 69, 87, 90, 93–94, 132, 139, 143, 150, 153, 155, 169–70, 172, 180; Cossio, "Cautivos de moros," 77; see also Manuel González Jiménez, "Esclavos andaluces en el reino de Granada," in *Actas del III Coloquio de historia medieval andaluza: La sociedad medieval andaluza; grupos no privilegiados*, ed. Manuel González Jiménez and José Rodríguez Molina (Jaén, 1984), 327–38, at 335.

(221) *Chronique d'Ernoul* (note 81 above), 57.

(222) "Sui malitia, deffectu vel negligentia, quod Deus sua potentia avertat, legem Christi abnegaret" (Paul Malausseña, "Promissio redemptionis: le rachat des captifs chrétiens en pays musulman à la fin du XIVe siècle," *Annales du Midi* 80 [1968]: 255–81, at 271).

(223) *Miraculos romançados*, 39, 88, 120–21.

(224) Ferrer i Mallol, "Redempció de captius," 239; cf. Ellen G. Friedman, *Spanish Captives in North Africa in the Early Modern Age* (Madison, 1983), 64.

(225) "Cruciaverunt nos fame et siti" (José M. Lacarra, "Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del valle del Ebro," *Estudios de edad media de la Corona de Aragón* 3 [1947–48]: 499–727, at 514–16, doc. 111).

(226) Cossio, "Cautivos de moros" (n. 212 above), 78.

(227) Cipollone, *Cristianità-Islam* (n. 32 above), 520–21, doc. 34.

(٢٢٨)ومن المصادر الإسلامية انظر على سبيل المثال:

Hitti, *Memoirs of an Arab-Syrian Gentleman* (n. 193 above), 105; *Ayyubids, Mamlukes and Crusaders* (n. 122 above), 2:29, 79.

(229) "Vi carceris hebetati" (*Bella Antiochena* [n. 170 above], 2, prologue, in RHC Hist. Occ., 5:99; Walter the Chancellor's *The Antiochene Wars* [n. 170 above], 110).

(230) *Miraculos romançados*, 61, 83, 84, 86, 89, 117; cf. Leopoldo Torres Balbás, "Las mazmorras de la Alhambra," *Al-Andalus* 9 (1948): 198–218; J. García Mercadal, *Viajes de extranjeros por España y Portugal*, 6 vols. (Salamanca, 1999 ed.), 1:330, 345.

(231) *Travels of Ibn Jubayr* (n. 21 above), 43; cf. Richard of Devizes, De rebus gestis Ricardi primi, in *Chronicles of the Reigns of Stephen, Henry II and Richard I*, ed. Richard Howlett, Rolls Series 82, 4 vols. (London, 1882–89), 3:453–54.

بالمثل تم تسخير المسلمين في الكاتدرائية في كومبوستيلا Compostela في القرن الثاني عشر وفي بناء لقلعة في جاكوب فورد Jacob's Ford:

Richard Fletcher, *Moorish Spain* (Berkeley, 1992), 136; Ligato, *Croce in catene* (n. 120 above), 95.

(232) Makrizi, *Histoire des sultans mamlouks* (n. 182 above), 1.1:168–69; *Ayyubids, Mamlukes and Crusaders*, 2:44.

(233) Reinhold Röhricht, "Le pèlerinage du moine augustin Jacques de Vérone (1335)," *Revue de l'orient latin* 3 (1895): 155–302, at 239; see also Salimbene, *Cronica* (n. 16 above), 1:479.

(234) "Continue lapidem propriis humeris ad opus murorum . . . soldani deportando" (Gérard Moyse, "Les hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem dans le diocèse de Besançon en 1373," *Mélanges de l'Ecole Française de Rome: Moyen âge; Temps modernes* 85 [1973]: 455–514, at 514).

كما تم توظيف الأسرى في هدم أرسوف بعد أن استولى بيبرس عليها عام ١٢٦٥م:

Makrizi, *Histoire des sultans mamlouks*, 1.2:10; Ayyubids, *Mamlukes and Crusaders*, 2:78.

تشير الروايات الواردة في "المعجزات الرومانسية" Miraculos romançados إلى بعض الإشارات عن التوظيف في أعمال البناء، لكن معظم الأسرى المذكورين وُظفوا كعمال زراعيين:

Martínez Carrillo, "Historicidad de los 'Miraculos romançados'" (n. 212 above), 84–89.

(235) See, for example, Imad al-Din, *Conquête de la Syrie* (n. 128 above), 34, 50; S. E. Marmon, "Domestic Slavery in the Mamluk Empire: A Preliminary Sketch," in *Slavery in the Islamic Middle East*, ed. S. E. Marmon (Princeton, 1999), 1–24, at 4; Friedman, *Encounter* (n. 201 above), 169–70.

(236) Ben Driss, "Los cautivos entre Granada y Castilla" (n. 185 above), 305–6.

(237) Ibn al-Qalanisi (*Damascus Chronicle* [n. 188 above], 331, 334),

على سبيل المثال، يذكر أن الأسرى الفرنجة الذين أسرهم نور الدين عام ١١٥٧م تم عرضهم في موكب حول مدينة حلب؛ انظر أيضا:

Abu Shama, *Livre des deux jardins* (n. 100 above), 4:86–87.

كما ورد ذكر السخرية والإساءة للأسرى المسيحيين في المصادر المسيحية:

Itinerarium peregrinorum (n. 100 above), 1.6, ed. Stubbs, 18; *Continuation de Guillaume de Tyr de 1229 à 1261* (n. 174 above), cap. 28, in RHC Hist. Occ., 2:546; see also Yaacov Lev, "Prisoners of War during the Fatimid-Ayyubid Wars with the Crusaders," in *Tolerance and Intolerance: Social Conflict in*

the Age of the Crusades, ed. Michael Gervers and James M. Powell (Syracuse, 2001), 11–27, at 12.

(238) García Antón, "Cautiverios, canjes y rescates" (n. 28 above), 552–53.

(239) "Ne propter acerbitatem penarum quas longo tempore sunt perpessi, apostatare cogantur" (Cipollone, *Cristianità-Islam* [n. 32 above], 529–30, doc. 40); cf. Raymundiana (n. 162 above), 1:36.

(240) *Bullarium franciscanum* (n. 139 above), 1:24–25*; Llibre d'Evast e Blanquerna*, cap. 85, ed. Maria Josepa Gallofré (Barcelona, 1987), 240.

(241) Kohler, "Deux projets" (n. 1 above), 443; Paviot, *Projets de croisade* (n. 1 above), 251.

(242) Ferrer i Mallol, "Redempció de captius" (n. 214 above), 239.

(243) "Yaziendo en una carçel de XIIII braças en fondo e dando les muchos açotes e mucha fambre e muchas penas que non las podien sofrir, querien se tornar moros con la muy grant cueyta que avien" (*Miraculos romançados* [n. 162 above], 65).

(244) Andrés Giménez Soler, Don Juan Manuel: *Biografía y estudio crítico* (Zaragoza, 1932), 601–2, doc. 512; *Documentos de Alfonso XI*, ed. Francisco de Asís Veas Arteseros (Murcia, 1997), 281, doc. 244.

(245) Bartholomew of Pisa, "De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu," *Analecta Franciscana* 4 (1906): 304; see also Marina Mitjà, "L'orde de la Mercè en crisi en el regnat de Joan I," *Cuadernos de arqueología e historia de la ciudad* 9 (1966): 61–89, at 74–75, doc. 3.

(246) Roser Salicrú i Lluch, "En busca de una liberación alternativa: fugas y apostasía en la Corona de Aragón bajomedieval," in Liberazione dei "captivi" (n. 195 above), 703–13, at 708.

(247) "Mens humana non posset comprendere nec lingua hominis non posset loqui penas et tribulaciones quas passi sumus" (Dora Bacaicoa Arnaiz, "Súbditos aragoneses cautivos en Túnez en tiempos de Juan I el Cazador," *Tamuda* 4 [1956]: 238–40, at 239–40); cf. Angeles Masiá de Ros, *La Corona de Aragón y los estados del Norte de Africa* (Barcelona, 1951), 472–73, doc. 173; Ramos y Loscertales, *El cautiverio* (n. 66 above), Appendix, lxvii–lxviii, doc. 32; Salicrú i Lluch, "Cartes de captius" (n. 215 above), 581–82

رغم أنه ليست كل رسائل الأسرى المنشورة في هذه المقالة تشدد على المعاناة الجسدية.

(248) Pueyo Colomina, "Litterae 'pro captivis'" (n. 162 above), 361, doc. 1; eadem, "Litterae acaptandi concedidas por el arzobispo de Zaragoza Dalmau de Mur en los años 1433–1440," in *De l'esclavitud a la llibertat: Esclaus i lliberts a l'edat mitjana*, ed. Maria Teresa Ferrer i Mallol and Josefina Mutgé i Vives (Barcelona, 2000), 401–30, at 424–25, 427, 429–30, docs. 1, 2, 4, 6; Ferrer i Mallol, *La frontera* (n. 157 above), 469–70, doc. 229.

(249) *Curial e Guelfa*, ed. R. Aramon i Serra, 3 vols. (Barcelona, 1930–33), 3:98–99.

(250) "Gentiles . . . eos velut bona iumenta diligebant, et affabiliter tractabant, ac ut bonos officiales et operarios ne deficerent ubertim pascebant" (Ordericus Vitalis, *Historia Aecclesiastica* [n. 166 above], 11.26, ed. Chibnall, 6:112); cf. Friedman, *Encounter* (n. 201 above), 226.

(251) *Itinerarium Symonis Semeonis* (n. 2 above), cap. 69, ed. Esposito, 90; Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica* (n. 2 above), 3:274.

عن المزاعم اللاحقة بأن الأسرى المسيحيين كانوا يُستخدمون لجر المحاريث، انظر رواية منذر Münzer عن أسفاره في غرناطة أواخر القرن الخامس عشر:

García Mercadal, Viajes de extranjeros (n. 230 above), 1:336; cf. Robert C. Davis, *Christian Slaves, Muslim Masters: White Slavery in the Mediterranean, the Barbary Coast and Italy, 1500–1800* (Basingstoke, 2003), 85–86.

(252) Friedman, *Spanish Captives* (n. 224 above), 69.

(253) Ferrer i Mallol, "Redempció de captius" (n. 214 above), 239.

(254) *Los documentos árabes diplomáticos del Archivo de la Corona de Aragón*, ed. and trans. Maximiliano A. Alarcón y Santón and Ramón García de Linares (Madrid, 1940), 232–36, doc. 113.

(255) *Curial e Guelfa*, 3:110–11.

(256) Tudebodus, *Historia de Hierosolymitano itinere* (n. 96 above), 80.

(257) Raymundiana (n. 162 above), 1:36.

(258) Cantiga 325, in *Cantigas de Santa Maria*, ed. Walter Mettmann, 4 vols. (Coimbra, 1959–72), 3:185.

(259) "Si se vellent reddere contra fidem, honorarentur a Sarracenis et haberent uxores, equos et arma, et inter nobiles ponerentur" (C. R. Cheney, "The Downfall of the Templars and a Letter in their Defence," in his *Medieval Texts and Studies* [Oxford, 1973], 314–27, at 327).

(260) Schottmüller, *Untergang des Templer-Ordens* (n. 175 above), 2:160–61; GilmourBryson, Trial of the Templars in Cyprus (n. 175 above), 67–68.

(261) Dufourcq, L'Espagne catalane (n. 25 above), 75

(262) Crónica de Alfonso el Onceno (n. 177 above), cap. 245, ed. Rosell, 1:321; Ximena Jurado, Catálogo (n. 177 above), 331–33.

(263) *Ayyubids, Mamlukes and Crusaders* (n. 122 above), 2:24.

(264) Ibid., 2:95; *Gestes des Chiprois* (n. 124 above), cap. 347, ed. Raynaud, 180.

(265) Ibn Abi Zar', *Rawd al-Qirtas* (n. 193 above), 2:485–86.

(266) *Chronica latina regum Castellae*, cap. 53, ed. Luis Charlo Brea, in *Chronica Hispana saeculi XIII*, CCM 73 (Turnhout, 1997), 97; Julio González, *Reinado y diplomas de Fernando III*, 3 vols. (Córdoba, 1980–86), 1:308.

(267) Luis Suárez Fernández, *Juan II y la frontera de Granada* (Valladolid, 1954), 40, doc. 6.

(268) Id enim quod in presenti sustinetis, est utique momentaneum, sed in vobis pondus eterne glorie operatur, si tamen usque in finem viriliter in incepto certamine duxeritis persistendum" (Cipollone, *Cristianità-Islam* [n. 32 above], 533–34, doc. 42); see also ibid., 527–28, 531–32, 541–43, docs. 38, 41, 45; Pierre-Vincent Claverie, *L'ordre du Temple en Terre Sainte et à Chypre au XIIIe siècle,* 3 vols. (Nicosia, 2005), 2:419–20, doc. 8; cf. Brenda Bolton, "'Perhaps You Do Not Know': Innocent III's Approach to the Release of Captives," in *Liberazione dei "captivi"* (n. 195 above), 457–63, at 459–61.

(269) Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica* (n. 2 above), 2:371; 3:70–72; Luke Wadding, *Annales Minorum seu trium ordinum a S. Francisco institutorum*, 25 vols. (Rome, 1731–1886), 6:94–96; *Gerardi de Fracheto vitae fratrum* (n. 133 above), 310; see also *Bullarium ordinis fratrum predicatorum* (n. 219 above), 1:16–17; *Bullarium franciscanum* (n. 139 above), 1:26.

(٢٧٠) في القرن السادس عشر، أُقيمت الكنائس في بعض سجون الجزائر العاصمة وتونس، ولكن كان هذا على ما يبدو ابتكارًا حديثًا:

Ellen G. Friedman, "The Exercise of Religion by Spanish Captives in North Africa," *Sixteenth Century Journal* 6 (1975): 19–34, at 23–28.

(271) *Itinerarium Symonis Semeonis* (n. 2 above), cap. 69, ed. Esposito, 90.

(272) "Ne inimicorum ipsorum seducti persuasionibus fraudulentis a Christiana religione . . . diverterent" (Atanasio López, *Obispos en el Africa septentrional desde el siglo XIII* [Tangier, 1941], 64).

(273) Cipollone, *Cristianità-Islam*, 531–32, doc. 41.

(274) PG 119:1047; George T. Dennis, "Schism, Union, and the Crusades," in *The Meeting of Two Worlds* (n. 129 above), 181–88, at 185; *Bullarium franciscanum*, 1:245; Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica*, 1:180–81.

(275) Salimbene, *Cronica* (n. 16 above), 1:479.

(276) "En tel prison nos cuident enserrer / Ou nos n'orons ja mais de Deu parler / . . . / Messes, matines n'i porons escolter" (*La Chanson d'Aspremont*, lines 4286–88, ed. Louis Brandin, 2 vols. [Paris, 1919–20], 1:138).

(277) "No sabents lettres ne be de la fe dels Christians, tot die, qui un qui alter se tornaven a la mala secta dels Moros" (quoted in John Tolan, "Barrières de haine et de mépris: La polémique anti-islamique de Pedro Pascual," in *Identidad y representación de la frontera en la España medieval [siglos XI–XIV]*, ed. Carlos de Ayala Martínez, Pascal Buresi, and Philippe Josserand [Madrid, 2001], 253–66, at 255).

(278) Ximena Jurado, *Catálogo* (n. 177 above), 273; cf. Raymundiana (n. 162 above), 2:32.

تم أسر الأسقف بيتر من جيان في أواخر القرن الثالث عشر. انظر:

Fidel Fita, "Once bulas de Bonifacio VIII, inéditas y biográficas de San Pedro Pascual, obispo de Jaén y mártir," *Boletín de la Real Academia de la Historia* 20 (1892): 32–61.

لكن تأليفه للأعمال المشار إليها موضع خلاف:

Jaume Riera i Sans, "La invenció literària de Sant Pere Pasqual," *Caplletra* 1 (1986): 45–60. On the content of Sobre la seta mahometa, see Tolan, "Barrières de haine et de mépris," 253–66.

(279) Hitti, *Memoirs of an Arab-Syrian Gentleman* (n. 193 above), 160. Bartolomé Bennassar ("Frontières religieuses entre Islam et Chrétienté: l'expérience vécue par les 'renégats,'" in *Les frontières religieuses en Europe du XVe au XVIIe siècle*, ed. Robert Sauzet [Paris, 1992], 71–78, at 77–78)

يحكي عن أسير من القرن السابع عشر لم يتحول ، لكنه تأثر بالدين الإسلامي؛

cf. Bartolomé Bennassar and Lucile Bennassar, *Les Chrétiens d'Allah: L'histoire extraordinaire des renégats, XVIe–XVIIe siècles* (Paris, 1989), 175, 264; Mendes Drumond Braga, *Entre a Cristiandade e o Islão* (n. 153 above), 89–91.

(280) "Presertim cum inter captivos ipsos quamplures utriusque sexus infantes et parvuli sint" (Suárez Fernández, Juan II [n. 267 above], 45–46, doc. 8).

(281) "E como era niño, por enduzimiento e engaño de los moros tornosé moro" (Fernán Pérez de Guzmán, *Generaciones y semblanzas*, ed. R. B. Tate [London, 1965], 22).

(282) Rojas Gabriel, *La frontera* (n. 158 above), 216–17.

(283) Bennassar, *Chrétiens d'Allah*, 201, 267–68. Friedman (*Spanish Captives* [n. 224 above], 146)

يذكر أنه كان يُعتقد أن النساء والأطفال معرضون للخطر بشكل خاص، ولكن من غير المعروف ما إذا كانت نسبة الأسيرات أكبر من نسبة الرجال المرتدين في فترة القرون الوسطى.

(284) Mas Latrie, *Traités de paix* (n. 133 above), 1:154; Dufourcq, *L'Espagne catalane* (n. 25 above), 466.

(285) Bennassar, "Chrétiens convertis" (n. 204 above), 48.

(286) Sierra Valentí, "Captius de Sarraïns" (n. 216 above), 388–89, 421–22.

(287) See, for example, Ibn Abi Zar', *Rawd al-Qirtas* (n. 193 above), 1:305; 2:425, 476–77, 493, 504; Rojas Gabriel, *La frontera*, 218; Albert of Aachen, *Historia Ierosolimitana* (n. 145 above), 5.5–6, ed. Edgington, 344.

(288) García Antón, "Cautiverios, canjes y rescates" (n. 28 above), 552.

(289) *The Arabian Nights: Tales of 1001 Nights*, nights 894–96, trans. Malcolm C. *Lyons and Ursula Lyons*, 3 vols. (London, 2010), 3:428–32; an independent version of the same story was edited by M. Varsy ("Anecdote des croisades," *Journal asiatique*, 4th ser., 16 [1850]: 75–92, at 83–90).

(290) Lynn Tarte Ramey, *Christian, Saracen and Genre in Medieval French Literature* (New York, 2001), 68; *La fille du comte de Pontieu, ed. Clovis Brunel* (Paris, 1923), 23, 98.

(291) Yvonne Friedman, "Captivity and Ransom: The Experience of Women," in *Gendering the Crusades*, ed. Susan B. Edgington and Sarah Lambert (Cardiff, 2001), 121–39, at 133–35.

(292) Cantigas 83, 176, in *Cantigas de Santa Maria* (n. 258 above), 1:240–42; 2:191– 92; *Crónica de Juan II de Castilla*, cap. 130, ed. Juan de Mata Carriazo y Arroquia (Madrid, 1982), 282–83; Miracula Sancti Thomae Cantuariensis, auctore Benedicto abbate Petriburgensi, in *Materials for the History of Thomas Becket, Archbishop of Canterbury*, ed. James Craigie Robertson, Rolls Series 67, 7 vols. (London, 1875–85), 2:271–73;

عن حالات الهروب المنسوبة للقديس دومينيك من سيلوس، انظر:
Vitalino Valcarcel, *La "Vita Dominici Siliensis" de Grimaldo: Estudio, edición crítica y traducción* (Logroño, 1982), 266–70, 356–60, 370–74, 478, 490, 516–18.

(293) Rojas Gabriel, *La frontera* (n. 158 above), 218–19; Carmen Juan Lovera, *Colección diplomática medieval de Alcalá la Real*, 2 vols. (Jaén, 1988), 1:71–73, docs. 43, 44; José Rodríguez Molina, *La vida de moros y cristianos en la frontera* (Alcalá La Real, 2007), 81.

(294) *Damascus Chronicle* (n. 188 above), 169; Ordericus Vitalis, *Historia Aecclesiastica* (n. 166 above), 11.26, ed. Chibnall, 6:112–14; Charles Verlinden, *L'esclavage dans l'Europe médiévale*, 2 vols. (Bruges, 1955–77), 1:202; Clément, "Reverter" (n. 134 above), 102; Ibn Khaldun, *Histoire des berbères* (n. 207 above), 2:218.

وفقًا لبعض المصادر، كان هروب جوسلين بمساعدة الأرمن الذين جاؤوا للمساعدة. انظر:
Willelmi Tyrensis Archiepiscopi chronicon, 12.18, ed. R. B. C. Huygens, CCM 63 (Turnhout, 1986), 568–69.

(295) Rojas Gabriel, La frontera, 219.

(296) Ibid., 213; *Hechos del Condestable Don Miguel Lucas de Iranzo*, cap. 10, ed. Juan de Mata Carriazo (Madrid, 1940), 103–9.

(297) Masiá de Ros, *La Corona de Aragón* (n. 247 above), 472–73, doc. 173; see also *Hechos del Condestable*, cap. 10, ed. Carriazo, 108; cf. Davis, *Christian Slaves* (n. 251 above), 129.

عوقب العديد من الأسرى الذين حاولوا الفرار من دمشق في أواخر القرن الثاني عشر فقط بخلع ضرسين. وبالمثل تم تشويه بعض العبيد المسلمين الهاربين في الأراضي المسيحية:
Joseph F. O'Callaghan, "The Mudejars of Castile and Portugal in the Twelfth and Thirteenth Centuries," in *Muslims under Latin Rule* (n. 18 above), 11–56, at 29.

(298) María Antonia Garcés, *Cervantes in Algiers: A Captive's Tale* (Nashville, 2002), 40–57.

(299) Ferrer i Mallol, "Redempció de captius" (n. 214 above), 243–44; *Miraculos romançados* (n. 162 above), 85, 126; Rafael Cariñena i Balaguer and Andrés Díaz Borrás, "Pirateria, esclavatge i captivitat entre la Corona d'Aragó i Berberia en la literatura catalana medieval: una aproximació al seu estudi," in *Actas do XIX Congreso Internacional de Lingüística e Filoloxía Románicas*, 9 vols. (Coruña, 1992– 97), 7:657–82, at 673–74; cf. Miguel Angel Ladero Quesada, *Granada: Historia de un país islámico (1232–1571)* (Madrid, 1989 ed.), 200–201.

تم استخدام التهديد بنقل الأسير إلى شمال إفريقيا أحيانًا كوسيلة للضغط لدفع الفدية:
Miraculos romançados, 120–21, 135–36.

(300) Salicrú i Lluch, *Documents per a la història de Granada* (n. 159 above), 44–45, doc. 20; but see *Hechos del Condestable*, cap. 10, ed. Carriazo, 103.

(301) Ordericus Vitalis, *Historia Aecclesiastica*, 10.24, 11.26, ed. Chibnall, 5:358–78; 6:116–20; F. M. Warren, "The Enamoured Moslem Princess in Orderic Vital and the French Epic," *Publications of the Modern Language Association* 29 (1914): 341– 58; Philip E. Bennett, "The Storming of the Other World: the Enamoured Muslim Princess and the Evolution of the Legend of Guillaume d'Orange," in *Guillaume d'Orange and the Chanson de Geste*, ed. Wolfgang van Emden and Philip E. Bennett (Reading, 1984), 1–14, at 7; Ramey, *Christian, Saracen and Genre* (n. 290 above), 39–41.

(302) Salicrú i Lluch, *Documents per a la història de Granada*, 383–85, doc. 320; *Documentos sobre relaciones internacionales de los Reyes Católicos*, ed. Antonio de la Torre, 6 vols. (Barcelona, 1949–66), 3:323; Eloy Benito Ruano, "Un cruzado inglés en la Guerra de Granada," *Anuario de estudios medievales* 9 (1974–79): 585–93, at 591.

(303) *Siete Partidas* (n. 7 above), 2.29.7 (1807 ed.), 2:332–33.

(304) Juan Carlos Garrido Aguilera, "Relaciones fronterizas con el reino de Granada en las Capitulares del Archivo Histórico Municipal de Jaén," in *Relaciones exteriores del reino de Granada: IV Coloquio de historia medieval andaluza* (Almería, 1988), 161– 72, at 172; Pedro A. Porras Arboledas, "Las relaciones entre la ciudad de Jaén y el reino de Granada: La paz y la guerra según los libros de actas de 1480 y 1488," *Al-Qantara* 9 (1988): 29–45, at 33–34.

(٣٠٥) تم الزعم بهذا بالتأكيد في فترات لاحقة:
Bennassar, *Chrétiens d'Allah* (n. 279 above), 309; Mendes Drumond Braga, *Entre a Cristiandade e o Islão* (n. 153 above), 82.

(306) *Itinerarium peregrinorum* (n. 100 above), 5.7, ed. Stubbs, 318–19; *L'estoire de guerre sainte* (n. 100 above), lines 8093–125, ed. Paris, 216–17; Juan Torres Fontes, "La intromisión granadina en la vida murciana (1448–1452)," *Al-Andalus* 27 (1962): 105–54, at 133–34; Salicrú i Lluch, *Documents per a la història de Granada*, 215–16, doc. 174; Ferrer i Mallol, *La frontera* (n. 157 above), 325–26, doc. 100; Juan Torres Fontes, "Las relaciones castillano-granadinas desde 1416 a 1432: I. Las treguas de 1417 a 1426," in his *La frontera murciano-granadina* (Murcia, 2003), 127–55, at 146–47. 307 Luis Seco de Lucena Paredes, "El juez de frontera y los fieles del rastro," *Miscelánea de estudios árabes y hebráicos* 7 (1958): 137–40, at 138–39; Juan Torres Fontes, "Notas sobre los fieles del rastro y alfaqueques murcianos," *Miscelánea de estudios árabes y hebráicos* 10 (1961): 89–105, at 90–91.

(307) Luis Seco de Lucena Paredes, "El juez de frontera y los fieles del rastro," *Miscelánea de estudios árabes y hebráicos* 7

(1958): 137–40, at 138–39; Juan Torres Fontes, "Notas sobre los fieles del rastro y alfaqueques murcianos," *Miscelánea de estudios árabes y hebráicos* 10 (1961): 89–105, at 90–91.

(308) "Annales de Terre Sainte," *Archives de l'orient latin* 2 (1884): 427–61, at 451.

مع ذلك، يقول ابن الفرات أنه إطلاق سراحه تم على يد السلطان:

Ayyubids, Mamlukes and Crusaders (n. 122 above), 2:68.

Albert of Aachen, *Historia Ierosolimitana* (n. 145 above), 7.29, ed. Edgington, 526*; Chronicle of Ibn al-Athir* (n. 142 above), 1:32.

(309) Albert of Aachen, *Historia Ierosolimitana* (n. 145 above), 7.29, ed. Edgington, 526; *Chronicle of Ibn al-Athir* (n. 142 above), 1:32.

(310) *Chronica Adefonsi Imperatoris* (n. 143 above), cap. 57, 60, ed. Maya Sánchez, 221, 222.

(311) *Itinerarium peregrinorum*, 5.39, ed. Stubbs, 355–56.

(312) *Continuation de Guillaume de Tyr de 1229 à 1261* (n. 174 above), cap. 60, in RHC Hist. Occ., 2:592.

(313) Miguel Angel Ladero Quesada, "La esclavitud por guerra a fines del siglo XV: el caso de Málaga," *Hispania* 27 (1967): 63–88, at 67; Enrique Gozalbes Cravioto, "La liberación de los últimos cautivos cristianos de Granada (1482–1492)," in *Liberazione dei "captivi"* (n. 195 above), 749–65.

(314) Ferrer i Mallol, "Redempció de captius" (n. 214 above), 249.

(315) José Amador de los Rios, *Memoria histórico-crítica sobre las tréguas celebradas en 1439 entre los reyes de Castilla y de Granada*, Memorias de la Real Academia de la Historia 9 (Madrid, 1879), 50–51, 130, doc. 77; Juan Torres Fontes, "La fronterade Granada en el siglo XV y sus repercusiones en Murcia y Orihuela: los cautivos," in *Homenaje a Don José María Lacarra de Miguel en su jubilación del profesorado*, 5 vols. (Zaragoza, 1977), 4:191–211, at 192; José Enrique López de Coca Castañer, "Castilla, Granada y la tregua de 1443," in *Estudios de historia medieval en homenaje a Luis Suárez Fernández*, ed. Vicente Angel Alvarez Palenzuela, Miguel Angel Ladero Quesada, and Julio Valdeón Baruque (Valladolid, 1991), 301–13, at 303–5; Rojas Gabriel, *La frontera* (n. 158 above), 220–23; Cristóbal Torres Delgado, "Liberación de cautivos del reino de Granada: Siglo XV," En *la España medieval III: Estudios en memoria del profesor D. Salvador de Moxó*, 2 vols. (Madrid, 1982), 2:639–51, at 649–50.

كما نصت بعض اتفاقيات السلام في الشرق على إطلاق سراح الأسرى؛ انظر على سبيل المثال:

Willelmi Tyrensis Archiepiscopi chronicon (n. 294 above), 14.19, 29; 17.10; 19.30; 20.31, ed. Huygens, 656–57, 669–70, 906–7, 956–57.

(316) Masià i de Ros, *Jaume II: Aragó, Granada i Marroc* (n. 106 above), 101–3, 107– 11; Dufourcq ("Catalogue chronologique" [n. 159 above], 65–166)

يشير الأخير إلى مطالب عديدة بإطلاق سراح المعتقلين في أوقات السلم؛ انظر أيضًا: ibid., 126, no. 21؛ وعن المبالغ:

Colección de documentos inéditos (n. 131 above), 1:25–34, doc. 2; Salicrú i Lluch, *Documents per a la història de Granada* (n. 159 above), 65–71, doc. 42.

للاطلاع على الإجراءات البلدية بشأن الأسرى الذين تم أسرهم في وقت السلم، راجع:

Documentos del siglo XIV (n. 156 above), 2:75–76, 94, docs. 79, 101.

(317) *Documentos árabes* (n. 254 above), 184–86, doc. 91.

(318) José Enrique López de Coca Castañer, "Institutions on the Castilian-Granadan Frontier, 1369–1482," in *Medieval Frontier Societies*, ed. Robert Bartlett and Angus MacKay (Oxford, 1989), 127–50, at 133; Amador de los Rios, *Memoria históricocrítica*, 40, 85, 90, docs. 24, 28; cf. Mariano Arribas Palau, *Las treguas entre Castilla y Granada firmadas por Fernando I de Aragón* (Tetuán, 1956), 37–39.

(319) *Hechos del Condestable* (n. 296 above), cap. 10, ed. Carriazo, 103.

(320) Dufourcq, "Catalogue chronologique," 132, no. 236.

(321) Ricoldo of Monte-Croce (*Pérégrination en Terre Sainte et au Proche Orient*, ed. René Kappler [Paris, 1997], ١٦٢),

ومع ذلك، يزعم ريقولدو أن بعض المسلمين، من أجل أرواح آبائهم، اشتروا عبيدًا مسيحيين ثم أطلقوا سراحهم.

(322) Andrés Díaz Borrás, *El miedo al Mediterráneo: la caridad popular valenciana y la redención de cautivos bajo poder musulmán, 1323–1539* (Barcelona, 2001).

(323) See, for example, Ferrer i Mallol, "Redempció de captius," 254, 267–68; Gremios y cofradías de la antigua Corona de Aragón, in *Colección de documentos inéditos* (n. 131 above), 40:23–27, 49–53, 65–97, 105–14, docs. 4, 14, 17–23, 26, 27; Malausseña, "Promissio redemptionis" (n. 222 above), 258, 261, 263; Daniel Le Blevec, "Le rachat des Provençaux captifs au XIVe siècle: Le commerce et la religion," in *Islam et chrétiens du Midi* (n. 10 above), 157–68, at 161–63; Jonathan Riley-Smith, "A Note on Confraternities in the Latin Kingdom of Jerusalem," *Bulletin of the Institute of Historical Research* 44 (1971): 301–8, at 305; Díaz Borrás, El miedo al Mediterráneo; Emilio Cabrera, "Cautivos cristianos en el reino de Granada durante la segunda mitad del siglo XV," in *Relaciones exteriores del reino de Granada* (n. 304 above), 227–36, at 233.

(324) James W. Brodman, "Community, Identity and Redemption of Captives: Comparative Perspectives across the Mediterranean," *Anuario de estudios medievales* 36 (2006): 241–52.

(325) Friedman, *Encounter* (n. 201 above), 7, 82–83.

(326) Ibid., 187, 198; on the Mercedarians, see James William Brodman, *Ransoming Captives in Crusader Spain: The Order of Merced on the Christian-Islamic Frontier* (Philadelphia, 1986).

(327) *Hechos del Condestable*, cap. 6, 28, ed. Carriazo, 68, 303; *Documentos del siglo XIV* (n. 156 above), 3:14–15, doc. 11; Documentos de Juan I, ed. José Manuel Díez Martínez, Amparo Bejarano Rubio, and Angel-Luis Molina Molina (Murcia, 2001), 86–87, doc. 46.

(328) "Sepe facilius per commutationem quam per redemptionem de captivitatis ergastulo valeant liberari" (Lupprian, *Beziehungen der Päpste* [n. 147 above], 107, doc. 1).

(329) *Documentos de Enrique IV*, ed. María de la Concepción Molina Grande (Murcia, 1988), 259–61, doc. 114.

(330) *Fuero de Teruel* (n. 40 above), 307, cap. 521; *Fuero de Cuenca*, 1.23, ed. Rafael Ureña y Smenjaud (Madrid, 1935), 348–49; *Documentos de Enrique IV*, 259–61, doc. 114; see also Tomás Muñoz y Romero, *Colección de fueros municipales y cartas pueblas de los reinos de Castilla, León, Corona de Aragón y Navarra* (Madrid, 1847), 487; *Fuero de Béjar* (n. 40 above), 47–48, cap. 30; James W. Brodman, "Municipal Ransoming Law on the Medieval Spanish Frontier," *Speculum* 60 (1985): 318–30, at 319–22; Rojas Gabriel, *La frontera* (n. 158 above), 228–29.

(331) Cf. Bennassar, "Conversion ou reniement?" (n. 218 above), 1363, for a later period.

(332) González Jiménez, "Esclavos andaluces" (n. 220 above), 336; Torres Fontes, "Notas sobre los fieles del rastro" (n. 307 above), 95.

(333) Ladero Quesada, *Granada* (n. 299 above), 198.

(334) "A los pobres les demandavan por sus rescates lo que no tenían como a los ricos mucho mayores contías de las que podíen alcançar" (*Hechos del Condestable* [n. 296 above], cap. 6, ed. Carriazo, 68).

للمقارنة بين الدخل المتاح والفدية، انظر:

Jarbel Rodriguez, *Captives and Their Saviors* (n. 179 above), 153–57.

(335) María Dolores López Pérez, *La Corona de Aragón y el Magreb en el siglo XIV (1331–1410)* (Barcelona, 1995), 807; Ferrer i Mallol, "Redempció de captius" (n. 214 above), 262.

(336) Carriazo, "Un alcalde" (n. 79 above), 42; *Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla*, 5 vols. (Madrid, 1861–1903), 1:428.

(337) Ibid., 2:57–58.

ذكرت بعض الفويروس أن الـ exea يجب أن يحصل على ١٠٪ من الفدية:

Brodman, "Municipal Ransoming Law," 328; see, for example, *Fuero de Cuenca*, 41.2, ed. Ureña y Smenjaud, 784–85.

(٣٣٨) نُشرت قائمة القرن الرابع عشر للمستحقات التي يجب أن يدفعها الأسرى المسيحيون الذين يغادرون تونس:

Miguel Gual Camarena (*El primer manual hispánico de mercadería* [siglo XIV] [Barcelona, 1991], 41, 196–97).

(339) *Documentos de Alfonso XI* (n. 244 above), 395–96, doc. 351.

(340) *Le Livre des Assises de la Cour des Bourgeois*, cap. 239, in RHC Lois (n. 112 above), 2:169

(يتعامل الفصل التالي مع الموقف عندما يرفض أحد الوالدين افتداء ابنه الذي تم احتجازه كرهينة)؛

Joshua Prawer, *Crusader Institutions* (Oxford, 1980), 445, 449; Ramos y Loscertales, *El cautiverio* (n. 66 above), 147; Brodman, "Municipal Ransoming Law," 324; *Siete Partidas* (n. 7 above), 2.29.3 (1807 ed.), 2:328–29; *Fuero Real* (n. 39 above), 3.8.2, ed. Palacios Alcaine, 79; Dufourcq, "Catalogue chronologique" (n. 159 above), 126, no. 216.

(341) *Le cartulaire du chapitre du Saint-Sépulcre de Jérusalem*, ed. Geneviève BrescBautier (Paris, 1984), 129–31, doc. 47; *Siete Partidas*, 2.29.3 (1807 ed.), 2.329.

(342) *Les registres d'Alexandre IV*, ed. Charles Bourel de la Roncière, 4 vols. (Paris, 1902–53), 1:103–5, doc. 346; Riley-Smith, "Note on Confraternities" (n. 323 above), 305; Friedman, *Encounter* (n. 201 above), 199; Emilio Mitre Fernandez, "La frontière de Grenade aux environs de 1400," *Le moyen âge* 78 (1972): 489–522, at 490.

(343) Brodman, *Ransoming Captives* (n. 326 above), 104–8; Rojas Gabriel, *La frontera* (n. 158 above), 225.

(344) Ferrer i Mallol, "Redempció de captius," 253–61.

(345) Pueyo Colomina, "Litterae 'pro captivis'" (n. 162 above), 355–66; eadem, "Litterae acaptandi" (n. 248 above), 401–30; Sierra Valentí, "Captius de Sarraïns" (n. 216 above), 385–428; Salicrú i Lluch, *Documents per a la història de Granada* (n. 159 above), 474–75, doc. 394; Mitjà, "L'orde de la Mercè" (n. 245 above), 77–78, doc. 5; Porras Arboledas, "Relaciones entre Jaén y Granada" (n. 304 above), 41; Garrido Aguilera, "Relaciones fronterizas" (n. 304 above), 168, 172; Díaz Borrás, *El miedo al Mediterráneo* (n. 322 above), 112–18.

(346) Ferrer i Mallol, "Redempció de captius" (n. 214 above), 254, 267–68.

(347) Torres Fontes, "La frontera de Granada" (n. 315 above), 203, 210, doc. 2.

(348) Regina Sáinz de la Maza Lasoli, "Los mercedarios en la Corona de Aragón durante la segunda mitad del siglo XIV: Noticias y documentos," *Miscel.lània de textos medievals* 4 (1988): 221–99, at 228, 258–59, 289–90, docs. 3, 34.

(349) Arcadi Garcia i Sanz and Maria Teresa Ferrer i Mallol, *Assegurances i canvis marítims medievals a Barcelona*, 2 vols. (Barcelona, 1983), 1:126; 2:447–49, doc. 108.

(350) "Perecen muchos christianos en tierra de moros, unos muriendo alla e otros con desesperación renegando nuestra fe" (*Documentos de Enrique IV* [n. 329 above], 259–61, doc. 114).

(351) Röhricht, "Lettres de Ricoldo de Monte-Croce" (n. 148 above), 265–66.

(352) Heinrich Schmidinger, "Die Antwort Clemens' VI. an die Gesandschaft der Stadt Rom vom Jahre 1343," in *Miscellanea in onore di Monsignor Martino Giusti*, 2, Collectanea Archivi Vaticani 6 (Vatican City, 1978), 323–65, at 350.

(353) *Bullarium franciscanum* (n. 139 above), 6:559–60.

(354) *Hechos del Condestable* (n. 296 above), cap. 9, 42, ed. Carriazo, 97–98, 416–17.

(355) *Bullarium franciscanum*, 7:722–23.

(356) Ronnie Ellenblum, *Frankish Rural Settlement in the Latin Kingdom of Jerusalem* (Cambridge, 1998); Jean Richard, "Le peuplement latin et syrien en Chypre au XIIIe siècle," *Byzantinische Forschungen* 7 (1979): 157–73, at 163–65; David Jacoby, "The Rise of a New Emporium in the Eastern Mediterranean: Famagusta in the Late Thirteenth Century," *Meletai kai hypomnemata: Hidryma archiepiskopou Makariou III* 1 (1984): 145–79, at 150–54; Marie-Luise Favreau-Lilie, "The Military Orders and the Escape of the Christian Population from the Holy Land in 1291," *Journal of Medieval History* 19 (1993): 201–27; *The Cartulary of the Cathedral of Holy Wisdom of Nicosia*, ed. Nicholas Coureas and Christopher Schabel (Nicosia, 1997), 110–11, doc. 24.

(357)Salvador Martínez, *La convivencia* (n. 68 above), 210.

(358) "In regno Miramamolini plures christiani captivi terrore penarum et mortis apostatasse dicantur" (Demetrio Mansilla, *La documentación pontificia de Honorio III [1216–1227]* [Rome, 1965], 451, doc. 595).

(359) Humbert of Romans, *Opusculum tripartitum* (n. 6 above), 1.6, ed. Brown, 188; *Bullarium franciscanum*, 6:558–59.

(360) Ferrer i Mallol, "Redempció de captius" (n. 214 above), 239–40.

(361) *Bullarium franciscanum*, 6:485.

(362) *Historia Ierosolimitana* (n. 145 above), 10.48, ed. Edgington, 762.

(363) Rachel Arié, "Les minorités religieuses dans le royaume de Granade (1232–1492)," *Revue du monde musul-man et de la Mediterranée* 63–64 (1992): 51–61, at 53; Ibn Fadl Allah Al-'Omari, *Masalik el absar fi mamalik el amsar*, trans. Gaudefroy-Demombynes (Paris, 1927), 146–47.

(364) Mercedes García Arenal and Miguel Angel de Bunes, *Los españoles y el norte de Africa: Siglos XV–XVIII* (Madrid, 1992), 244.

(365) D.45.5, in *Corpus Iuris Canonici* (n. 29 above), 1:161–62; see also the ruling by Innocent III: X.3.42.3 (ibid., 2:646).

(366) 26.7.16, in *Corpus Iuris Canonici*, 1:1045–46.

(367) "Minus malum existat viam Domini non agnoscere quam post agnitam retroire" (*Constitutiones concilii quarti Lateranensis una cum commentariis glossatorum*, ed. Antonio García y García [Vatican City, 1981], 109, cap. 70).

(368) *Summa theologiae*, 2.2.10.8, 10 (Rome, 1962 ed.), 1136–37, 1138; cf. Zacour, *Jews and Saracens* (n. 5 above), 42, 77 (Consilium 51).

(369) *Summa Raymundi de Peniafort* (n. 54 above), 1.7.3 (1967 ed.), 47.

(370) Nicolau Eymerich and Francisco Peña, *Le manuel des inquisiteurs*, ed. Louis Sala-Molins (Paris, 1973), 72, 74–75.

(371) *Finlands Medeltidsurkunder*, ed. R. Hausen, 8 vols. (Helsingfors, 1910–35), 1:29–30, doc. 82; Iben Fonnesberg-Schmidt, *The Popes and the Baltic Crusades, 1147–1254* (Leiden, 2007), 209–10.

(372) "Ut eos . . . ut a suo revertantur errore et catholicam fidem observent, frequenti ac diligenti exhortatione . . . per te ipsum quacumque poteritis districtione compellas" (*Register Innozenz' III.* [n. 32 above], 1:743–44, doc. 509; Cipollone, *Cristianità-Islam* [n. 32 above], 504–5, doc. 24).

(373) Edward A. Synan, *The Popes and the Jews in the Middle Ages* (New York, 1965), 241; *Bullarium ordinis fratrum predicatorum* (n. 219 above), 1:489, 517

(374) Yitzhak Baer, *History of the Jews in Christian Spain*, 2 vols. (Philadelphia, 1961–66), 2:7–14; Johannes Vincke, *Zur Vorgeschichte der Spanischen Inquisition: Die Inquisition in Aragon, Katalonien, Mallorca und Valencia während des 13. Und 14. Jahrhunderts* (Bonn, 1941), 57–59, 89, 95–96, 127–28, docs. 9, 55, 65, 117a; Yom Tov Assis, *The Golden Age of Aragonese Jewry: Community and Society in the Crown of Aragon, 1213–1327* (Oxford, 1997), 59–60, 63.

تم تقديم بعض اليهود الذين اعتنقوا الإسلام في أراغون أمام قضاة علمانيين:

David Romano, "Conversión de judíos alIslam (Corona de Aragón 1280 y 1284)," *Sefarad* 36 (1976): 333–37, at 334.

(٣٧٥) وقد ذهب بعض المشهورين إلى بلاد المسلمين:

Norman Golb, "Notes on the Conversion of European Christians to Judaism in the Eleventh Century," *Journal of Jewish Studies* 16 (1965): 69–74; Anna Sapir Abulafia, "An Eleventh-Century Exchange of Letters between a Christian and a Jew," *Journal of Medieval History* 7 (1981): 153–74, at 156.

(376) Egidi, *Codice diplomatico* (n. 53 above), 32–33, doc. 99. Abulafia ("Monarchs and Minorities" [n. 21 above], 241)

يقترح أن هؤلاء كانوا منتكسين من الإسلام.

(377) *Bullarium ordinis fratrum predicatorum*, 2:275; *Bullarium franciscanum* (n. 139 above), 6:485; *Acta Gregorii P.P. XI (1370–1378)*, ed. Aloysius L. Tàutu (Rome, 1966), 84–85, doc. 41.

(378) Eymerich and Peña, *Manuel des inquisiteurs*, 72–75.

(379) Francisco A. Roca Traver, "Un siglo de vida mudéjar en la Valencia medieval (1238–1338)," *Estudios de edad media de la Corona de Aragón* 5 (1952): 115–208, at 204–5, doc. 27.

(380) Joaquín Miret y Sans, "Vida de Fray Anselmo Turmeda," *Revue hispanique* 24 (1911): 261–96, at 294.

(381) *Memorias de Enrique IV* (n. 20 above), 2:367.

(382) *Register Innozenz' III*, 1:743–44, doc. 509; Cipollone, *Cristianità-Islam*, 504–5, doc. 24.

(383) Arié, *L'Espagne musulmane* (n. 80 above), 323–24; Carriazo, "Los moros de Granada" (n. 140 above), 96–97, 116–17, nos. 30, 82; idem, "Relaciones fronterizas entre Jaén y Granada en el año 1479," *Revista de archivos, bibliotecas y museos* 61 (1955): 23–51, at 28–29, 31; Ferrer i Mallol,

"Redempció de captius" (n. 214 above), 256; eadem, *La frontera* (n. 157 above), 146, 287–88, doc. 67; see also ibid., 295, doc. 72; *Anales de Orihuela de Mosén Pedro Bellot (siglos XIV–XVI)*, ed. Juan Torres Fontes, 2 vols. (Orihuela, 1954), 1:208, 216–17; Pedro A. Porras Arboledas, "Documentos sobre musulmanes y judíos en archivos señoriales y de protocolos (siglos XV y XVI)," *Cuadernos de estudios medievales y ciencias técnicas historiográficas* 16 (1991): 127–57, at 153–54, doc. 2.

(384) "Tornándose moro sería muy grand deservicio de Dios e grand destruymiento de la tierra, por ser aquel sabidor de la mar e de la tierra" (Torres Fontes, "La frontera de Granada" [n. 315 above], 199).

(385) See below, pp. 223, 229; cf. Dwayne Carpenter, "Alfonso el Sabio y los moros: algunas precisiones legales, históricas y textuales con respecto a Siete Partidas 7.25," *Al-Qantara* 7 (1986): 229–52, at 231–32.

(386) *The Laws of the Medieval Kingdom of Hungary, 1:1000–1301*, ed. and trans. János M. Bak, György Bónis, and James Ross Sweeney (Bakersfield, 1989), 57; *The Assizes of King Roger,* cap. 13: http://www.leeds.ac.uk/history/weblearning/MedievalHistoryTextCentre/Roger%2011%20Assizes.doc.

(387) "Si christianus legem judaicam vel sarracenicam elegerit et ob hoc fuerit circumcisus, comburatur" (*Fori antiqui Valentiae* [n. 38 above], 119.29, ed. Dualde Serrano, 242).

(388) *Fuero real* (n. 39 above), 4.1.1, ed. Palacios Alcaine, 108; *Siete Partidas* (n. 7 above), 7.25.4 (1807 ed.), 3:677–78.

(389) Alex Metcalfe, "The Muslims of Sicily under Christian Rule," in *The Society of Norman Italy*, ed. G. A. Loud and A. Metcalfe (Leiden, 2002), 289–317, at 305; idem, *The Muslims of Medieval Sicily* (Edinburgh, 2009), 166–68.

(390) Ferrer i Mallol, *Sarraïns* (n. 25 above), 237, doc. 28; Hinojosa Montalvo, *Los mudéjares* (n. 21 above), 308–9, doc. 237.

(391) Ferrer i Mallol, *Sarraïns*, 80.

(392) *Anales de Orihuela*, 1:252. Jews converting to Islam were also executed: Jesús Ernesto Martínez Ferrando, *Archivo de la Corona de Aragón: Catálogo de los documentos del antiguo reino de Valencia; II. Pedro el Grande* (Madrid, 1934), 418, no. 1957.

تم إعدام بعض المرتدين الذين تم أسرهم أثناء غزو غرناطة في أواخر القرن الخامس عشر، وإن تم سجن آخرين:

García Mercadal, *Viajes de extranjeros* (n. 230 above), 1:346; Arié, "Minorités religieuses" (n. 363 above), 54.

(393) Burns, *Foundations of Crusader Valencia* (n. 30 above), 436–37, doc. 497.

(٣٩٤) عن القضايا المرفوعة أمام المحاكم الكنسية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، انظر:

Bennassar, *Chrétiens d'Allah* (n. 279 above); Mendes Drumond Braga, *Entre a Cristiandade e o Islão* (n. 153 above).

(395) Torres Fontes, "La frontera de Granada," 195–96, 210–11, doc. 3; Francisco de Asís Veas Arteseros and Juan Francisco Jiménez Alcázar, "Notas sobre el rescate de cautivos en la frontera de Granada," in *Actas del Congreso La frontera* (n. 185 above), 229–36, at 234; *Anales de Orihuela* (n. 383 above), 1:186, 252, 301.

(396) Joinville, *Vie de Saint Louis* (n. 117 above), cap. 518, ed. Monfrin, 256; Friedman, *Encounter* (n. 201 above), 142.

(397) Carriazo, "Los moros de Granada" (n. 140 above), 94, no. 24.

(398) Cap. 75, in *Les quatre grans cròniques*, 1, *Llibre dels feits del rei En Jaume*, ed. Ferran Soldevila (Barcelona, 2007 ed.), 168–69; for a later example, see Ladero Quesada, *Granada* (n. 299 above), 204.

(399) *Le Livre au Roi*, Cap. 23, ed. M. Greilsammer (Paris, 1995), 203; *The Assizes of King Roger* (n. 386 above), cap.13; *Liber Augustalis*, 3.4, in *Historia diplomatica Friderici Secundi*, ed. J. L. A. Huillard-Bréholles, 6 vols. (Paris,1852–61), 4.1:8–9 (English version in *Liber Augustalis or Constitutions of Melfi, Promulgated by the Emperor Frederick II for the Kingdom of Sicily in 1231*, trans. James M. Powell [New York, 1971], 10–11).

(400) *Siete Partidas* (n. 7 above), 7.25.4, 6 (1807 ed.), 3:677–79. In the Castilian *Fuero real* ([n. 39 above], 3.8.2, ed. Palacios Alcaine, 79), and in the *Fori antiqui Valentiae* ([n. 38 above], 91.2, ed. Dualde Serrano, 179)

كما صدر مرسوم بأنه يجوز للوالد حرمان الابن الذي اعتنق الإسلام من الميراث.

(401) *Colección diplomática de la catedral de Huesca*, ed. Antonio Durán Gudiol, 2 vols. (Zaragoza, 1965–69), 1:57, doc. 40.

(402) Burns, *Foundations of Crusader Valencia*, 411, doc. 470; cf. ibid., 436–37, doc. 497; idem, *Transition in Crusader Valencia — Years of Triumph, Years of War, 1264–1270* (Princeton, 2001), 547–48, doc. 972; see also Catlos, *The Victors and the Vanquished* (n. 27 above), 254.

(403) Ferrer i Mallol, *Sarraïns* (n. 25 above), 80.

(404) Herbert Houben, "Religious Toleration in the South Italian Peninsula during the Norman and Staufen Periods," in *The Society of Norman Italy* (n. 389 above), 319–39, at 330; Metcalfe, *Muslims of Medieval Sicily* (n. 389 above), 195, 204.

(405)Febrer Romaguera, *Cartas pueblas* (n. 33 above), 1:115–16, doc. 67; Guinot Rodríguez, *Cartes de poblament* (n. 33 above), 362–63, doc. 177; Soldevila, *Pere el Gran* (n. 78 above), 1:85, doc. 57.

(406) García Antón, "Cautiverios, canjes y rescates" (n. 28 above), 557–58; José Rodríguez Molina, "Libre determinación religiosa en la frontera de Granada," in *II Estudios de frontera* (n. 132 above), 693–708, at 704; Garrido Aguilera, "Relaciones fronterizas" (n. 304 above), 170.

(407) Salicrú i Lluch, "Cartes de captius" (n. 215 above), 550–51.

(408) *Siete Partidas*, 7.25.8 (1807 ed.), 3:680.

(409) "Non obstantibus quod fidem christianam ut percepimus abnegaveritis et propterea crimina plurima et enormia comiseritis" (Miret y Sans, "Vida de Anselmo Turmeda" [n. 380 above], 266–67, 292–94; Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica* [n. 2 above], 5:258).

(410) Pedro A. Porras Arboledas, "La frontera del reino de Granada a través del Libro de Actas del Cabildo de Jaén de 1476," *Al-Qantara* 14 (1993): 127–62, at 155, no. 71.

(411) Andrés Díaz Borrás, *El ocaso cuatrocentista de Valencia en el tumultuoso Mediterráneo, 1400–1480* (Barcelona, 2002), 42.

(412) Kohler, "Deux projets" (n. 1 above), 443; Paviot, *Projets de croisade* (n. 1 above), 251–52.

(413) *Raymundiana* (n. 162 above), 2:32.

(414) José Rodríguez Molina, *La vida de la ciudad de Jaén en tiempos del Condestable Iranzo* (Jaén, 1996), 118–19; Carriazo, "Los moros de Granada" (n. 140 above), 94, 103, nos. 24, 55;

انظر أيضاً المرجع نفسه، ٣ .١-٤، رقم. ٥٦، الذي يصف اجتماعا خاصا بين الفكاك وامرأة اعتنقت الإسلام؛ راجع المؤلف نفسه

"Relaciones fronterizas" (n. 383 above), 30–31.

(415) Rojas Gabriel, *La frontera* (n. 158 above), 216–17; Manuel González Jiménez,

"La frontera entre Andalucía y Granada: realidades bélicas, socio-económicas y culturales," in *La incorporación de Granada a la Corona de Castilla*, ed. Miguel Angel Ladero Quesada (Granada, 1993), 87–145, at 128–29.

(416) Juan Lovera, *Colección diplomática de Alcalá la Real* (n. 293 above), 1:154–56, doc. 78; Rodríguez Molina, "Libre determinación religiosa," 702–3.

(417) *Visit to the Holy Places of Egypt, Sinai, Palestine and Syria in 1384 by Frescobaldi, Gucci and Sigoli*, trans. Theophilus Bellorini and Eugene Hoade (Jerusalem, 1948), 53.

(418) *Bullarium franciscanum* (n. 139 above), 1:103; see also ibid., 1:236, 351, 546; 6:559–60; Mansilla, *Documentación de Honorio III* (n. 358 above), 416–17, 435, docs. 562, 579; Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica*, 5:209–10.

(419) Ibid., 2:371; *Gerardi de Fracheto vitae fratrum* (n. 133 above), 310; José M. Coll, "Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV," *Analecta sacra Tarraconensia* 17 (1944): 115–38, at 138.

(420) Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica* (n. 2 above), 3:71–72; Wadding, *Annales Minorum* (n. 269 above), 6:94–96; see also "Chronica XXIV generalium ordinis minorum" (n. 138 above), 543, 554, and Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica*, 4:393, 5:73–75,

وانظر الأخير لمزيد من عمليات إعادة التحويل التي حققها الفرنسيسكان.

(421) Ferrer i Mallol, *Sarraïns* (n. 25 above), 79; Salicrú i Lluch, "L'ambaixada" (n. 187 above), 242.

(422) Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica*, 3:158–59.

يرفض جولوبوفيتش اقتراح يوجين مارتن شابوت بأن الرسالة كانت مجرد تمرين بلاغي. وللاطلاع على الاقتراح بشأن الخلاف بين الجانبين، انظر:

Eugène Martin-Chabot , "Pere Marsili et le Libre dels feyts del rey en Jacme lo Conqueridor," *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes* 72 [1911]: 92–99, at 94; Heullant-Donat, "Risques de l'évangélisation" (n. 138 above), 146.

(423) Yohanan Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition* (Cambridge, 2003), cap. 4; Yaacov Lev, "The Suppression of Crime, the Supervision of Markets and Urban Society in the Egyptian Capital during the Tenth and Eleventh Centuries," *Mediterranean Historical Review* 3, no. 2 (1988): 71–95, at 83; Joel L. Kraemer, "Apostates, Rebels and Brigands," *Israel Oriental Studies* 10 (1980): 34–73, at 36–48.

(424) Bartholomew of Pisa, "De conformitate vitae beati Francisci" (n. 245 above), 304–5.

(425) *Memorial de diversas hazañas* (n. 157 above), cap. 6, ed. Carriazo, 13.

(٤٢٦) عن أمثلة على إحجام الشباب عن العودة، انظر:

Rojas Gabriel, *La frontera* (n. 158 above), 216–17; Carriazo, "Los moros de Granada" (n. 140 above), 94, 103, nos. 24, 55; González Jiménez, "La frontera entre Andalucía y Granada" (n. 415 above), 128–29.

قاوم رودريك باريو البالغ من العمر عشر سنوات ثلاث محاولات لإقناعه بالعودة إلى المسيحية، ولكن ورد أنه استسلم أخيرًا بعد تدخل مريم العذراء.

(427) "Muchos elches, los quales, aunque avían asaz libertad para lo fazer, nunca uno se tornó a nuestra fe, por que estavan ya afirmados e asentados desde niños en aquel error, e aun algunos dellos que acá murieron ansí estavan ya endureçidos en aquella mala aventurada seta e presos en aquel error, que aun en el artículo de la muerte, quando ya no esperavan gozar de aquellas carnales deleitaçiones nin avían temor de los moros estando en tierra de christianos, murieron en su mala e porfiada seta" (*Generaciones y semblanzas* [n. 281 above], 31).

ومن المفترض أنهم تجنبوا العقاب لأنهم تحولوا عندما كانوا صغارًا. تمت مناقشة مصطلح *elche* بواسطة:

Felipe Maíllo Salgado ("Diacronía y sentido del termino Elche: Contribución al estudio del medievo español y al de su léxico," *Miscelánea de estudios árabes y hebráicos* 31 [1982]: 79–98).

(428) *Memorial de diversas hazañas,* cap. 6, 8, ed. Carriazo, 13, 24–25.

(429) *The Arabian Nights* (n. 289 above), night 896, trans. Lyons, 3:431–32; Varsy, "Anecdote" (n. 289 above), 90.

(430) *Visit to the Holy Places* (n. 417 above), 36, 53.

(431) *Chronica Albrici monachi Trium Fontium*, ed. Paulus Scheffer-Boichorst, MGH, Scriptores 23 (Hanover, 1874), 925, 945; Pierre-Vincent Claverie, "Les 'mauvais chrétiens' dans l'orient des croisades," in *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*, ed. U. Vermeulen and J. Van

Steenbergen (Leuven, 2005), 4:143–63, at 150–51; idem, "' *Contre soldanum de Coine' ou la contribution des templiers portugais à la défense de la Syrie franque*," in *As ordens militares e as ordens de cavalaria entre o ocidente e o oriente*, ed. Isabel Cristina F. Fernandes (Palmela, 2009), 399–412, at 404–5. In the *Chronique d'Ernoul* ([n. 81 above], 458),

وفي الحولية الأخيرة، تم تحديد هوية مارتن على أنه أحد الداوية، وقيل إنه لم يرتد، لكن هذا يبدو غير مرجح.

(432) Dufourcq, *L'Espagne catalane* (n. 25 above), 474.

(433) 26.7.16; D 2.96, in *Corpus Iuris Canonici* (n. 29 above), 1:1045–46, 1352

(434) "Pium misericordis et eterni Regis opus exequimur si filiis cum humilitate et contritione post lapsum penitentibus et ad nos redeuntibus iustitie temperando rigorem nos reddamus propicios et benignos" (José M. Pou, "Sobre Fray Anselmo Turmeda," *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 7 [1913–14]: 465–72, at 467–68; Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica* [n. 2 above], 5:256–57).

(435) *Bullarium franciscanum* (n. 139 above), 7:606–7.

(436) See, for example, ibid., 1:103, 236, 351, 546.

(437) *Summa Raymundi de Peniafort* (n. 54 above), 1.5.8 and 1.7.4 (1967 ed.), 42, 48.

(438) Alvarus Pelagius, *Collirium adversus hereses novas*, in Richard Scholz, *Unbekannte Kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327–1354)*, 2 vols. (Rome, 1911–14), 2:510–11.

(439) Sáez and Torres Fontes, "Dos conversiones" (n. 50 above), 510–12.

(440) Josserand, *Eglise et pouvoir* (n. 92 above), 835–39, cap. 35.

(441) *Hechos del Condestable* (n. 296 above), cap. 9, 42, ed. Carriazo, 97–98, 416–17; Díaz Borrás, *El miedo al Mediterráneo* (n. 322 above), 99.

(442) *Summa Raymundi de Peniafort*, 1.7.4 (1967 ed.), 47.

وفي فترة لاحقة حُكم على البعض بالخدمة في القوادس لعدد من السنوات أو مدى الحياة:

Bennassar, *Chrétiens d'Allah* (n. 279 above), 75, 123.

(443) *Siete Partidas* (n. 7 above), 7.25.5, 8 (1807 ed.), 3:678, 680.

(444) *Vie de Saint Louis*, in Martin Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, 24 vols. (Paris, 1869–1904 ed.), 20:120.

(445) "Los afligits no deven esser ainstats a major aflicció, ans misericordiosament per caritatives subvencions tractats" (Agustín Rubio Vela, *Epistolari de la València medieval*, 2 vols. [Valencia, 1985–98], 1:289, doc. 114).

(446) Ferrer i Mallol, *Sarraïns* (n. 25 above), 81.

(447) Ana Echevarría Arsuaga, "La conversion des chevaliers musulmans dans la Castille du XVe siècle," in *Conversions islamiques* (n. 13 above), 119–38, at 121; eadem, "Los elches en la guardia de Juan II y Enrique IV de Castilla," in *VI Simposio internacional de mudejarismo* (Zaragoza, 1995), 421–27, at 425; eadem, *Knights of the Frontier: The Moorish Guard of the Kings of Castile (1410–1467)* (Leiden, 2009), 147, 217–18, 235–37; see also *Crónica del Halconero de Juan II, Pedro Carillo de Huete*, cap. 98, ed. Juan de Mata Carriazo (Madrid, 1946), 109.

(448) Pérez de Guzmán, *Generaciones y semblanzas* (n. 281 above), 22; Rogelio Pérez-Bustamente, *El gobierno y la administración territorial de Castilla (1230–1474)*, 2vols. (Madrid, 1976), 1:318–21.

(449) Miret y Sans, "Vida de Anselmo Turmeda" (n. 380 above), 293–94.

(450) Juan Torres Fontes, "El adalid en la frontera de Granada," *Anuario de estudios medievales* 15 (1985): 345–66, at 351.

(451) *Hechos del Condestable*, cap. 13, ed. Carriazo, 145–46; cf. *Memorial de diversas hazañas* (n. 157 above), cap. 6, 8, ed. Carriazo, 13, 24–25.

(452) *Anales de Orihuela* (n. 383 above), 1:306.

(453) Ladero Quesada, "La esclavitud por guerra" (n. 313 above), 69.

(454) Díaz Borrás, *El ocaso cuatrocentista* (n. 411 above), 43.

(455) Rubio Vela, *Epistolari*, 1:289, doc. 114; Ferrer i Mallol, *Sarraïns*, 79; see also Salicrú i Lluch, "L'ambaixada" (n. 187 above), 242; Cariñena i Balaguer and Díaz Borrás, "Pirateria" (n. 299 above), 673–74.

(456) Ricoldo of Monte-Croce, *Pérégrination* (n. 321 above), 160–64;

عن جدله ضد الإسلام، انظر:

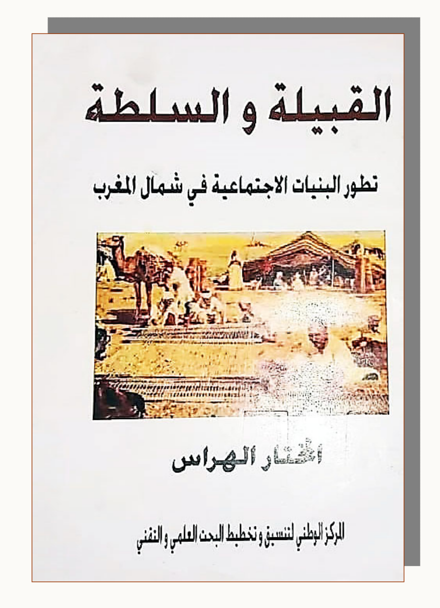
,Mérigoux, "L'ouvrage d'un frère Prêcheur" (n. 6 above), 60–143.

(457) Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica* (n. 2 above), 4:451; Cabanelas, "Un franciscano heterodoxo" (n. 87 above), 249; see also Niccolò da Poggibonsi, *Libro d'Oltramare (1346–1350)*, ed. A. Bacchi, rev. P. B. Bagatti (Jerusalem, 1945), 16, 62.

المؤلف:

آلان جون فوريي Alan John Forey: وُلد عام ١٩٣٣م، أستاذ متفرغ بجامعة درهام University of Durham. متخصص في تاريخ الهيئات العسكرية القروسطية.

القبيلة والسلطة
تطور البنيات الاجتماعية في شمال المغرب





الصافي عبد الرزاق
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة محمد الخامس
المملكة المغربية

بيانات الكتاب

المؤلف: المختار الهراس
المركز الوطني لتنسيق وتخطيط البحث العلمي والتقني
عدد الصفحات: ٢٨٦ صفحة

الطبعة: الأولى. سنة النشر: ١٩٨٨
مكان النشر: المغرب.

كلمات مفتاحية:
القبيلة؛ شمال المغرب؛ الاستعمار الإسباني؛ المجتمع المغربي؛ تاريخ المغرب الحديث

معرِّف الوثيقة الرقمي: 10.21608/KAN.2023.333350 

مقدمة

تعتبر الدراسات الاستعمارية التي قاربت المجتمع المغربي خلال فترة الحماية منطلقًا لظهور مجموعة من الدراسات التي اهتمت بالبنيات القبلية، حيث دراسة مختلف التحولات والتغيرات، ولعل دراسة المختار الهراس من اهم الدراسات التي تطرقت لهذا النوع من الدراسات إذ نجده اهتم بالشمال المغربي وبخاصة قبيلة انجرة التي عرفت عدة تحولات. بماذا نفسر هذه التحولات؟ ما آليات الانتقال من وضعية إلى أخرى؟

التعريف بالكاتب والكتاب

مختار الهراس،[1] أستاذ علم الاجتماع بجامعة محمد الخامس أكدال الرباط، وهو عضو بمجموعة الأبحاث والدراسات، له عدة مؤلفات نذكر على سبيل المثال لا الحصر؛ التحولات الاجتماعية والثقافية في البوادي المغربية، المرأة وصنع القرار.

الكتاب قيد الدراسة والتحليل، كتاب القبيلة والسلطة تطور في البنيات الاجتماعية في شمال المغرب، من اهم الكتابات التي صدرت عن المركز الوطني لتنسيق وتخطيط البحث العلمي والتقني ١٩٨٨، يقع في حوالي ٢٨٦ صفحة، يتضمن خمسة فصول:

- الفصل الأول: المقاربات النظرية لمفهوم القبيلة
- الفصل الثاني: الدينامية المحلية.
- الفصل الثالث: الدينامية الشمولية.
- الفصل الرابع: الاستعمار الإسباني والهياكل القبلية.
- الفصل الخامس: التحولات الراهنة للهياكل القبلية.

كما عرج المختار الهراس على الخاتمة ولائحة المصادر، وأشار في المقدمة الى بعض خصوصيات قبيلة انجرة ومنها موقعها الجغرافي وثقافتها العربية الإسلامية، بالإضافة الى التغيرات التي حدثت نتيجة للاستعمار، مبينا لائحة المصادر والمراجع المعتمدة والتي تحتوي على الوثائق والمراسلات المخزنية، الكتابات والمخطوطات الأجنبية، بعض الفقهاء الذين عايشوا الوقائع، ناهيك عن المنوغرافيات الأجنبية والسير الذاتية.

الفصل الأول: بعض المقاربات النظرية لمفهوم القبيلة

مفهوم القبيلة عند ابن خلدون:

القبيلة لا تتحدد بكونها جماعة متفرعة عن جد أول، بل هي تتعدى ذلك النسب البعيد في معناه الواسع وما يمثله من أشكال التحالف والولاء والانتماء، فالأرض تشكل أساس الالتحام، وما يعزز من التحامها هو الخطر الخارجي سواء من طرف القبائل الخارجية أو من طرف السلطة المركزية، "...فالنسب امر وهمي لا حقيقة له، ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام"[٢].

مفهوم القبيلة عند ميشو بيلر:

قامت نظرة ميشو بيلر إلى القبيلة انطلاقاً مما لحظه:

- بلاد المخزن أي القبائل الخاضعة والمنضبطة.
- بلاد السيبة أي القبائل المنشقة والثائرة التي لا تعترف بسلطة المخزن.

مفهوم القبيلة عند روبير مونطاني:

القبيلة لا يتم تحديدها بالانتماء الى جد مشترك فقط بقدر ما يتم تحديدها بالتسمية ومجال العيش وفق مصالح مشتركة، والذي يساهم في ترابطها هو الخطر الخارجي، ولمواجهتها تعقد التحالفات.

مفهوم القبيلة عند جاك بيرك:

القبيلة تنتج عن طريق ثلاث نقاط متفاعلة مع بعضها البعض وهي البنية الاجتماعية المرتبطة بالأرض، وأيضا بربط القبيلة بوسطها الإيكولوجي البيئي أما الانتماء الى الأصل المشترك فهو مجرد وهم يتوهمه الأفراد.

يمكننا أن نضيف نحن في هذا الإطار تعريفاً أخر لمفهوم القبيلة عند رحال بوبريك بقوله: "القبيلة مجموعة بشرية مكونة من قسمات (فخذات وبطون وأعراش...) ومجموعات اجتماعية يجمع بينها رابط القرابة الدموية (سواء اكان حقيقيا ام وهميا) من خلال الانتماء الى جد مشترك"[٣]

تقوم القبيلة على الأرض: حيث تشكل الأرض العنصر الأساس للمجتمعات الزراعية، "إن مسألة الأرض في المجتمع المغربي لا تخرج عن القاعدة العامة التي رسمتها الشريعة مادام البلد ينتمي إلى المجتمعات الإسلامية، فكل ارض هي مال، ترجع الى البيت مال المسلمين"[٤].

يعرف الأستاذ محمد الكتاني القبيلة بانها؛ "جماعة من الناس تنتسب الى نسب واحد، ويرجع النسب الى جد أعلى، او الى جدة، وهو في الأقل. وما تزال اللفظة حية مستعملة يستعملها العرب في كل مكان. في المعنى الاصطلاحي المستعمل عند النسابيين. فالقبيلة هي المجتمع الأكبر إلى أهل البادية. فليس فوقها مجتمع عندهم"[٥]. ويعرفها موسى المودن بحديثه عن تركيبة القبيلة المغربية بقوله؛ "تضم القبيلة في المغرب مجموعة من الفخدات، ونادرًا ما يرمز اسمها الى جد اعلى، يعتقد أفراد القبيلة بانتسابهم إليه، وهو امر بديهي طالما أن القبائل في مختلف الجهات المغربية عرفت اختلاطا كبيرا في أصولها. ولعل مثل هذه الوضعية عند المجتمع القبلي، هي التي جعلت ابن خلدون يرى أن النسب هو الانتماء الفعلي الى جماعة معينة، أي الانتماء الى عصبية ما، وليس فقط الانتماء الى جد مشترك، ومن هنا فان تعصب الفرد لعصبية ما (قبيلة أو جماعة) يرجع إلى الألفة وطول المعاشرة، وما ينتج عن ذلك من تشبعه بعاداتها وتقاليدها وبالروح الجماعية السائدة فيها، وما ارتباط مصلحتها وجوده بوجودها"[٦].

كما نجد الماركسية التي نظرت إلى القبيلة على أنها نسق متكامل وشمولي، تشمل العلاقة مع السلطة وعلاقات الإنتاج الاقتصادية، فـ" التحليل المادي التاريخي (يركز) في تحديده لمفهوم القبيلة على مفاهيم مادية مرتبطة بنمط الإنتاج وملكية وسائل الإنتاج وما يترتب عن ذلك من علاقات إنتاج وتراتبات اجتماعية"[٧]

الفصل الثاني: الدينامية المحلية

يعتبر المختار الهراس أن السكان في الشمال المغربي بين مدن سبتة وطنجة وتطوان، سكان غماريين مصموديين احتكوا بالعرب الوافدين بقيادة عقبة بن نافع،

مما يوضح تأثرهم بالثقافة العربية الإسلامية، واحتكاكهم بالقبائل العربية الوافدة في القرن ٨ الهجري كبني جابر وبني عاصم... دون أن ننسى الموقع الجغرافي لقبيلة انجرة الذي اجبر السكان على التكيف معه، وان يبتكر ثقافة وتراث تتأقلم مع هذا المجال.

مؤسسات القبيلة على المستوى الاجتماعي:

تتشكل القبيلة من العائلة والأسرة، وما يرتبط بهما من نسب وقرابة دموية، بالإضافة الى دور الذي تقوم به الجماعة كمؤسسة اجتماعية تهدف الى الحفاظ على التوازنات الاجتماعية والحفاظ على لحمة القبيلة، بالإضافة الى عقد المواسم والزوايا، ويتضح ذلك أكثر من قول الهادي الهروي؛ "لقد كانت اجماعة عبارة عن مجلس مكون من رؤساء العائلات الباطريركية التي تبدوا كجماعات متحدة تملك رموزا مشتركة بين عناصرها، وتفرض ممارسات مميزة لها، وقد تجتمع هذه العائلات، ممثلة في رؤسائها في مجلس واحد هو جماعة الجمهورية البربرية. وكانت اجماعة تزاول مهام سياسية واقتصادية وثقافية واجتماعية سواء داخل الدوار أو الفخذة أو العظم"[٨]. وتختص الجماعة بعدة مهام كتوزيع الأدوار والمهام والتكلف بشق الطرق وبناء المساجد، وإقامة احتفال ليلة القدر، والتعاون في مجال الحرث والحصاد والدرس، وتقديم الطعام للغرباء واستقبال الضيوف، ناهيك عن تنظيم المواسم والاحتفالات، ف"إلى جانب سلطة القواد والخلفاء وباقي الأعوان من الشيوخ والمقدمين والمخازنية، استمر العمل بنظام الجماعات...كانت الجماعة سيدة الإدارة القبلية، تبت في كل القضايا الحساسة التي تهم المجموعة البشرية"[٩]، وتقوم بعقد ما يسمى **بالطاطا**: وهي تشكل تحالف ما بين جماعتين أو قبيلتين حيث يحرم فيه الزواج ما بين الطرفين كما تحرم السرقة بينهم أو الاعتداء المادي أو المعنوي، ليشكل رابط اخوي حميمي، خاصة أمام الأعداء التي تشن الهجومات عليهم، ويتحدث عنها رحال بوبريك بقوله: "إن اهم مؤسسات القبيلة في تدبير شؤونها على المستوى الداخلي والخارجي على حد السواء، هي الجماعة. فهي الجهاز التشريعي القضائي الساهر على تنفيذ بنود العرف القانونية وتنظيم شؤون القبيلة والبث في كل أمورها. وتستمد الجماعة شرعيتها من المجموعة التي فوضت لها سلطة تدبير شؤونها التي تتجاوز البعد القانوني العرفي الى ما هو سياسي، باعتبارها سلطة تنظم شؤون القبيلة"[١٠].

الأنشطة الاقتصادية:

خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، كانت قبائل المغرب تمارس عدة أنشطة اقتصادية رغبة في تلبية حاجياتها، مستعملة أساليب ووسائل تقليدية، وهي على النحو التالي:

- الفلاحة: تتميز قبائل المغرب بزراعة عدة أنواع من الحبوب واهمها القمح والشعير الى جانب الرعي، حيث "يعتبر الرعي موردًا هامًا لمعيشة فلاحي القبائل، وله علاقة حميمية بالبيئة الطبيعية"[١١]، ويقوم النشاط الفلاحي على الأرض ف" هي المحرك الأساسي للوحدات الاجتماعية في كل المجتمعات الزراعية، فقد كانت في المغرب ولا تزال البؤرة المحورية التي يحتدم حولها صراع تلك الوحدات الاجتماعية سواء كانت حضرية أو ريفية. إن مسألة الأرض في المجتمع المغربي لا تخرج عن القاعدة العامة التي رسمتها الشريعة ما دام البلد ينتمي الى المجتمعات الإسلامية"[١٢].
- الصناعة: عرفت القبائل عدة حرف تقليدية كانت تصب هي الأخرى في تحقيق الاكتفاء الذاتي.
- التجارة: من اهم ما كان يتم اللجوء إليه قبل فرض الحماية هو التجارة حيث تتم عملية تبادل المنتوجات مع المدن المجاورة بهدف تحقيق الحاجيات الأساسية، وهنا يشكل السوق مركز لتبادل السلع والبضائع، "وقد كانت هذه الأسواق تقام بأمكنة خاصة، يتكثف فيها التواصل بين الأشخاص والجماعات وتنتشر الأخبار والأحداث والدعايات. وقد كانت المبادلات معتمدة في معظمها على التداول النقدي الذب يسري على العديد من المنتوجات الزراعية كالخضر والفواكه والحبوب والبقوليات والأعشاب، ومنتوجات ذات أصل حيواني، كالصوف والجلد والوبر واللحوم والذهون والبيض والبهائم إلخ"[١٣].

كما لعبت الزوايا دورًا مهمًا في عملية التبادل التجاري حيث كانت تعقد المواسم والتي تعرض فيها مختلف المنتوجات، والاجتماع حول الولي يعكس ميل القبائل الى

السلم والأمن فيما بينها كما انه يدل على التسامح والتصالح ما بين الأفراد والجماعات المتنازعة حول الأرض أو الماء أو المرعى.

- **نظام الملكية:** تتميز الملكية بالتعدد حيث نجد الملكيات العائلية، ملكيات الأحباس، ثم الملكية الجماعية.
- يتميز التنظيم القبلي بوجود العائلة التي تشكل مستوى أدنى إلى القبيلة كمستوى اعلى، ولعل ذلك يتضح

أكثر من قبائل النوير التي تتميز بالتضارب والصراع بين الأفراد، العائلات، الأرباع... ولعل من أسباب هذا الصراع نجد العرض، الكرامة، ...وكل هذا يزول بظهور الخطر الخارجي حيث تتماسك وتتحد القبيلة، فالنظريات الانقسامية هي اهم ما يحكم انجرة حيث نجد التعارض والالتحام، ودور المخزن يتمثل في الحفاظ على الأمن بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، إذ يتم تكليف الصلحاء والأولياء للقيام بمهام الوساطة والهدنة، بهدف حماية العلاقات التجارية وحماية التواجد الأجنبي من الثورات القبلية.

الفصل الثالث: الدينامية والشمولية

يتضمن مجال الشمال المغربي مجموعة من الشرفاء البقاليين والريسونيين والذين يحضون بالنسب الشريف، وهو الذي منحهم مكانة متميزة رمزية وروحية جيدة، فتم استغلال هذه المكانة لإدخال القبائل تحت سلطة المخزن، وهو ما يجعلنا نخرج بخلاصة مؤداها أن الالتحام الذي كان سائدا في إطار البنية الانقسامية أصبح الآن منفصلاً، بسبب تعدد الولاءات الدينية التي تحرص على ربط صلاتها بالمخزن. وقد ارتبط مفهوم السيبة بشكل وثيق بالتسرب الأجنبي للمغرب منذ احتلال الجزائر عام ١٨٣٠، تبين أطماعها في المغرب هاته الأطماع التي كانت تتجلى في أن فرنسا كانت تقوم بعدة مناوشات، ولعل ذلك يتضح من قول ثريا برادة؛" وقد دخل المغرب وفرنسا منذ ١٨٣٠ في اختبار قوي، حرص فيه كل منهما على تأكيد سيادته وتفوقه، وعلى إضعاف الآخر، مع تحاشي المواجهة المباشرة والشاملة. وقد بدأ المولى عبد الرحمان هذه المرحلة، بإظهار عزمه على احترام العقد السياسي الديني، فقبل بيعة أهل تلمسان، وأرسل جيشا من العبيد والودايا لتأكيد السيادة المغربية على هذه المنطقة، وأرهف السمع للتحمس الشعبي للجهاد ضد العدو الكافر، وشرع في تفقد حاميات السواحل، وفي اقتناء الأسلحة. وقدم الإعانة المادية والمعنوية للمجاهد عبد القادر وسلك سياسة "لم آمر بها ولم تسؤني مع القبائل المغربية الشرقية التي كانت تتوغل في التراب الجزائري وتغير على الجيش الفرنسي "[١٤].

لقد شكل الاحتلال الفرنسي لدولة الجزائر عام ١٨٣٠، تهديدًا مباشرًا للمغرب. فبعد أن قامت فرنسا بتوطيد نفوذها بإضعاف سلطة الأمير عبد القادر الجزائري، انصب اهتمامها على المغرب مستغلة مساندة المغاربة للأمير فقامت بالتحرش بمناطقه الشرقية، فقد" لجأت فرنسا إلى كل أنواع الضغوط ومظاهر القوة والمناورات التي ترمي إلى إضعاف المخزن وشعبيته، بإظهار عجزه أمام السكان، كإظهار السفن الحربية على السواحل المغربية، بل وبتنظيم توقفات منتظمة للسفن العابرة للبحر الأبيض المتوسط والمتوجهة للمحيط الأطلسي أمام طنجة لنشر الرعب والبلبلة. واختارت وقت الأزمات الداخلية، كثورة الودايا والغرب سنة ١٨٣١م لتوغل الجيش الفرنسي في الحدود الشرقية، وإرسال إنذارات صارمة والقيام بمناورات سياسية كمحاولة إقناع المخزن تارة بخطر شعبية عبد القادر، وأطماعه وتواطئه مع القبائل المغربية ضده، وتارة بعزمها على التحالف مع عبد القادر"[١٥].

يمكن القول إن الاحتلال الذي تعرضت له الجزائر شكل تهديدا مباشر للمغرب خاصة بعدما ابان المغرب عن رفضه منع عبد القادر الجزائري من اللجوء الى التراب المغربي، لتبدأ مرحلة العدوان الاستعماري الفرنسي على بلاد المغرب.

كانت معركة اسلي بمثابة الضربة القاضية للتنظيم العسكري، فقد انهارت السمعة العسكرية التي كونها المغرب منذ قرون طويلة، والتي ساهم خلالها المغرب في إخضاع الجزيرة الإيبيرية للسلطة الإسلامية وانطفأ بريق الإمبراطوريتين المرابطية والموحدية، وضاعت هيبة الانتصار الساطع الذي احرزه في معركة وادي المخازن ضد البرتغاليين ومتطوعي الدول الأوربية الأخرى الذين جاءوا ليمدوهم بالمساعدة استجابة لنداء البابا، وشهرة المغاربة في محافظتهم على استقلالهم عن العثمانيين الذين احتلوا بلدان شمال أفريقيا وجل بلدان العالم

الإسلامي وصيانة التقاليد الحربية عته للقبائل، وكذلك الخوف الذي كانت تبعثه الخيالة العربية أو "قراصنة سلا".

وكانت الدول المرغمة على دفع الجزية للسلطان من اجل ضمان سلامة مراكبها على امتداد السواحل المغربية كثيرة، نذكر منها السويد والدنمارك وجنوة والبندقية ونابولي، وكانت صعوبة النفاد الى المغرب ومقاومته لمحاولات "الانفتاح " التي كان الأوربيون يحاولون فرضها عليه، من العوامل التي ضاعفت الى حدود وقوع من كثافة الغموض الذي يكتنف قدراته العسكرية. واستغرب احد الصحفيين الأوربيين لذلك فيقول "أمر غريب ففي زمن غدت فيه دول العالم تتهافت على الانفتاح على جميع الكشفات ها هي منطقة أكثر مجاورة قد ظلت منغلقة، لا نعلم عنها أكثر ما نعلمه عن الصين ونوظف جميع قوانا للدخول إليها، إنها مملكة المغرب التي ظلت تشكل حصنًا حصينًا، كما أنها تعتبر أكثر دول العالم الإسلامي حيوية، فبإمكان سفرائنا أن يجدوا تعزية على عجزهم عن الذهاب إلى بكين ما داموا لم يقووا حتى على الرغم من كوننا نشاهد في زرقة الأفق رسمها من أعالي المرتفعات الأوربية، فالمغرب نجح أكثر من تركيا في أن يحمي نفسه من كل اختراق خارجي إذ ظل يشكل منطقة شاسعة منعزلة عن العالم الإسلامي في زاوية من القارة الأفريقية يحميها البحر وسلسلة كثيفة من الجبال[١٦]. بالإضافة إلى هزيمة المغرب أمام الإسبان سنة ١٨٦. وما نتج عنها من فرض للغرامة المالية التي أثقلت كاهل المغرب، بالإضافة إلى الاتفاقية التجارية مع الإنجليز سنة ١٨٥٦.

كل هذه الأحداث ساهمت في تقلص مكانة المخزن وعجزه عن التحكم في مختلف القبائل التي عارضت التواجد الأجنبي، بالإضافة الى أن سبتة ربطت علاقات تجارية مع الأجانب مما زاد من التهريب في الشمال وأضعفت سلطة المخزن وفسح المجال للتسرب الأوربي والتصدي للضغوطات الأجنبية، في هذا السياق بدأت المنتوجات الأوربية تغزوا السوق المغربية وزاد من الضغوطات على المغرب إصدار الترتيب العزيزي ١٩٠١ الذي ثم رفضه إذ ساوى ما بين الأغنياء والفقراء، مما قوى من حدة التضارب بين المخزن والقبيلة، " لقي الترتيب معارضة قوية من طرف المستفيدين الأوائل (العمال وممثلي المخزن) الذين اعتادوا على السباحة في المستنقعات والاصطياد في مياهها العكرة الغاصة بأوحال الفوضى والتسيب الضريبي والابتزازات غير المشروعة. كما انتقده الفقهاء واعتبروه مخالفا للشرع"[١٧]، وقد سهلت مجموعة من العوامل في زعزعة هياكل القبيلة والتي تجلت في الضغط على المخزن لقبول الإصلاحات، إشراف الدول الأجنبية على شبكات التجارة بين المدن والبوادي ناهيك عن منح الحماية لبعض الأعيان والوجهاء.

الفصل الرابع: الاستعمار الإسباني وهياكل القبيلة

لحقت القبيلة أثناء مرحلة الاستعمار مجموعة من التحولات، لعل أبرزها **القضاء**؛ هذا الأخير كان يتبع التقليد العائلي الذي يقوم على مبدأ الوراثة في تعيين القضاة، ولعل أبرزهم القائد المعين على قبيلة انجرة القائد ابن علي اللماغي الذي سهل على الإسبان بسط السيطرة على قبيلة انجرة، ناهيك عن تعيين العائلات الشريفة في الإدارات الذين يقومون بمهام إضفاء المشروعية.

أما الجهاز المخزني، فقد أصبح الجهاز المخزني خاضعًا لإدارة استعمارية اتخذت عدة إجراءات تتمثل في تقسيم المنطقة الشمالية الى خمس مناطق نفوذ، في كل واحدة يوجد مراقب ترابي، يشرف على ست جهات، وكل جهة تحت إشراف مراقب جهوي وفي أسفل الهرم نجد المراقب المحلي، هذا لا يعني انه تم التخلي عن النظام القديم (شيوخ، قواد...) بل تمت المحافظة عليه لترسيخ وتوطيد بناء الدولة الاستعمارية، بالإضافة الى انه تم دمج الجماعة تحت إشراف مجلس الوصاية، وهنا كانت تتلقى الأوامر من مندوب الشؤون الأهلية. دون أن ننسى وضع مركز عسكري في جبل طارق يشمل عدد كبير من الجيوش والأسلحة.

المشروعات الاقتصادية:

تأسست مجموعة من الشركات من قبل المستعمر والتي هدفها استغلال المعادن مثل شركة الشمال الأفريقي ١٩٠٧، والشركة الإسبانية للمعادن بهدف تزويد إسبانيا بحاجياتها، ناهيك عن وضع بنية تحتية تقوم على إمداد السكك الحديدية والطرق واستصلاح الأراضي ناهيك عن إدخال أساليب فلاحية جديدة.

الفصل الخامس: التحولات الراهنة للهياكل القبلية

التغيرات الديموغرافية: الهجرة الداخلية التي أدت الى استنزاف الطاقات الشابة وفككت أواصر التضامن والخضوع المضر لجهاز الدولة، كما أن عامة الناس أصبحت تبحث عن ربط علاقات اجتماعية مع الوسطاء كالشيوخ والقياد والشرفاء.

التغيرات الاقتصادية: تمظهرت في فقدان الأراضي الجماعية، تقلص مصاريف الأحباس، الاستيلاء على المراعي من طرف الدولة، تسييج الأراضي أي التخلي عن الرعي الجماعي، تغيرات في مجال تدبير مياه السقي، ظهور تقنيات جديدة وزراعات جديدة والأسمدة.

تحليل ومناقشة الكتاب:

على مستوى المضمون:

- انطلق صاحب الكتاب مما هو عام، أي من بلورة عدة مفاهيم الاشتغال التي تعد ضرورة معرفية ومنهجية حددها منذ البداية كالقبيلة، الصلحاء، المخزن... فلا يمكن فهم المجتمع بدون الرجوع إلى هذه المفاهيم لفهم تحولات المجتمع.
- تناول مفهوم القبيلة من زوايا عديدة الخلدونية، الماركسية، ثم الانقسامية.
- إزالة اللثام عن قبيلة انجرة في الشمال المغربي.
- مقارنة هياكل القبيلة قبل وإبان وبعد فترة الاستعمار.

على مستوى المنهج:

- غياب الهوامش والإحالات في أسفل الصفحة حيث أدرجت في المتن.
- تصميم يتضمن خمسة فصول: الفصل الأول والثاني: تضمن عناوين صغرى وتحتها عناوين فرعية أخرى صغرى. الفصل الثالث والرابع: شكلا جوهر الدراسة، واقتصرا على عناوين فرعية كنقط فقط دون وضع أرقام كما في الفصول الأولى.
- حضور المقدمة في الفصل الأول وغيابها في الفصول الأخرى.
- غياب ببليوغرافيا مفصلة لتشمل الوثائق والمصادر والمراجع، حيث نجد المصادر العربية والأجنبية، الوثائق المخزنية بتطوان، وثائق العائلة.
- إغفال وضع نماذج للاستمارات التي اعتمد عليها.
- إغفال وضع فهارس للجداول.
- إغفال وضع مصادر للخرائط

خاتمة

مجمل القول، لقد شكلت دراسة المختار الهراس أنموذجا للدراسات السوسيولوجية المغربية التي قاربت المجتمع المغربي خلال القرن التاسع عشر في قبيلة انجرة، والتي عرفت عدة تحولات نقلتها من النمط التقليدي المتماسك الى نمط عصري مفكك. هذا التحول الذي لم يكن بمحض الرغبة الشخصية وإنما فرضته عدة ظروف خارجية، كما أن الدراسات السوسيولوجية انطلقت من فكرة التراجع والركود الاقتصادي للمجتمع المغربي.

الاحالات المرجعية:

(١) أستاذ علم الاجتماع بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس بالرباط في الرباط- المملكة المغربية، تقاعد من التعليم حديثًا بعد مسيرة عمرها ٤٠ عامًا، ويعتبر الهراس أحد أبرز علماء الاجتماع المغاربة والعرب. والهراس، هو مؤسس علم اجتماع القبيلة بالمغرب، ويحسب له أنه ساهم في تطوير السوسيولوجيا وتجديدها عمومًا، كما أنه يعتبر من رواد سوسيولوجيا التنمية والتنمية البشرية على الخصوص، وفتح آفاقها بالجامعة المغربية وخارجها، وذلك من خلال إثرائه الخزانة السوسيولوجية المغربية والعربية والعالمية بعديد المؤلفات والدراسات الصادرة سواء بالمغرب أو في دول عربية أو أوربية أو أمريكية، بشكل فردي أو ثنائي أو جماعي، على سبيل المثال لا الحصر: المرأة وصنع القرار في المغرب، القبيلة والسلطة: تطور البنيات الاجتماعية في شمال المغرب، الخصوبة والسلوك الإنجابي، المناهج الكيفية في العلوم الاجتماعية، التحولات الاجتماعية والثقافية في البوادي المغربية، والمجتمع المغربي... ومن الجدير بالذكر أن الهراس به يتقن أربع لغات؛ العربية، الفرنسية، الإنجليزية والإسبانية، وهو أستاذ زائر بعدة جامعات عربية ودولية، وعضو في المجلس العربي للعلوم الاِجتماعية (مجلس الأمناء)، كما أنه خبير ومستشار لعدة منظمات وهيئات عربية وعالمية حكومية وغير حكومية. (المصدر: الجمعية العربية لعلم الاجتماع)

(٢) عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق مجدي فتحي السيد، الدار التوفيقية للتراث للطبع والنشر والتوزيع، ٢٠١٠، ص ١٤٤.

(٣) رحال بوبريك، زمن القبيلة السلطة وتدبير العنف في المجتمع الصحراوي، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ٢٠١٢، ص ٩.

(٤) الهادي الهروي، القبيلة، الإقطاع والمخزن مقاربة سوسيولوجية للمجتمع المغربي الحديث ١٨٤٤-١٩٣٤، أفريقيا الشرق ٢٠١٠، ص٦٥.

(٥) محمد الكتاني، موسوعة المصطلح في التراث العربي الديني والعلمي والأدبي، الدار البيضاء، منشورات دار الثقافة، ط: ٢٠١٤، ٢/١٩٥١.

(٦) موسى المودن، قبيلة غمارة: التاريخ، الإنسان والمجال، نشر المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، الطبعة الأولى ٢٠٢٠، ص١٩.

(٧) الهادي الهروي، م.س، ص٥١.

(٨) نفسه، ص ١٠٤.

(٩) صالح شكاك، المغرب العميق ورديغة الكبرى،١٨٧٣-١٩٥٦، مساهمة في دراسة تاريخ الجهات بالمغرب المعاصر، تقديم محمد كنبيب، الطبعة الأولى ٢٠١٠، ص١٤٠.

(١٠) رحال بوبريك، م.س، ص ١٩.

(١١) الهادي الهروي، م.س، ص٩٤.

(١٢) الهادي الهروي، م.س، ص٦٥.

(١٣) نفسه، ص٩٠-٩١.

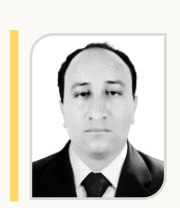
(١٤) ثريا براد ة.الجيش المغربي وتطوره في القرن ١٩، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط سلسلة رسائل وطروحات رقم٣٧. ص١٩١-١٩٢-١٩٣-١٩٤.

(١٥) ثريا برادة، م.س، ص١٩٤-١٩٥.

(١٦) بهيجة سيمو، إصلاحات العسكرية بالمغرب ١٨٤٤-١٩١٢، ص ٨٨-٨٩.

(١٧) الهادي الهروي، م.س، ص٢٠٤.

قبيلة أيت حديدو في فترة الحماية الفرنسية
١٩٢٩ – ١٩٥٦م



د. الحو عبيبي
دكتوراه في التاريخ المعاصر والراهن
جامعة محمد الخامس
الرباط - المملكة المغربية

بيانات الأطروحة

أطروحة دكتوراه ضمن تكوين "تاريخ الزمن الراهن" بكلية الآداب والعلوم الإنسانية أكدال، جامعة محمد الخامس الرباط (المغرب). نوقشت بتاريخ ٢١ مارس ٢٠٢٣.

الباحث:	الحو عبيبي
إشراف:	د. عبد الإله الدحاني؛ د. سيدي محمد الكتاني
التخصص:	التاريخ المعاصر والراهن
التاريخ:	مارس ٢٠٢٣
لجنة المناقشة:	د. الجيلالي العدناني وآخرون

تندرج هذه الأطروحة ضمن تكوين الدكتوراه" تاريخ الزمن الراهن" بكلية الآداب والعلوم الإنسانية أكدال، التابعة لجامعة محمد الخامس بالرباط، والتي أعدها الطالب الباحث الحو عبيبي تحت الإشراف الدكتورين سيدي محمد الكتاني (جامعة سيدي محمد بن عبد الله فاس) وعبد الإله الدحاني (جامعة محمد الخامس الرباط). وناقشها كل من السادة الدكاترة الجيلالي العدناني وعبد العزيز باحو من جامعة محمد الخامس بالرباط، ومحمد الغرايب من جامعة ابن طفيل القنيطرة ولحسن أوري من جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس، وذلك يوم ٢١ مارس ٢٠٢٣.

كلمات مفتاحية:
تاريخ المغرب المعاصر؛ القبيلة؛ أيت حديدو؛ الحماية الفرنسية؛ التحولات؛ البنيات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

معرِّف الوثيقة الرقمي: 10.21608/KAN.2023.333360 

مُقدِّمَة

تقدم هذه الأطروحة محاولة بحثية حول تاريخ منطقة لم تحظ باهتمام الباحثين، رغم الأدوار التي لعبتها في تاريخ المغرب قبل وبعد الاستعمار، يتعلق الأمر بتاريخ "**قبيلة أيت حديدو في فترة الحماية الفرنسية ١٩٢٩-١٩٥٦ م**". نسعى من خلال هذا البحث إلى كشف الغبار عن موضوع خصب ومهم، ينطلق من التفكير في القضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للقبيلة إلى محاولة رصد الطبيعة التركيبية للمجتمع بقبيلة أيت حديدو، ومظاهر التغيرات والتحولات العديدة التي عرفها هذا المجتمع، وما يحمله بين ثناياه من عناصر الاستمرارية والتواصل خلال الفترة المعنية بالدراسة.

يجمع البحث في موضوع" **قبيلة أيت حديدو في فترة الحماية الفرنسية ١٩٢٩-١٩٥٦م**"، بين عدة مكاسب علمية ومعرفية، فمن جهة هو محاولة استكشافية تعريفية بالمنطقة وسبر أغوار تاريخها، ومن جهة ثانية هو محاولة إعادة الاعتبار التاريخي للمنطقة باعتبارها من المناطق الهامشية التي لم تحظ بما يكفي من البحث والتقصي بعيدا عن تيمة التركيز على تاريخ المركز فقط، ثم محاولة ربط تاريخ المنطقة بالتاريخ الوطني من جهة أخرى، من خلال تسليط الضوء على بعض القضايا العامة ذات الصلة بالتأثيرات المصاحبة لتدخل المستعمر الفرنسي في حياة وقضايا المجتمع المحلي.

تأتي أهمية مجال الدراسة والبحث بالنظر لِما حظي به هذا المجال من اهتمام من قبل المخزن أولا، وبعده المستعمر ثانيا، باعتباره حدا فاصلاً بين الأطلس المتوسط والأطلس الكبير الشرقي، حيث مكنه موقعه الجغرافي من القيام بأدوار لا يستهان بها تاريخيا في إطار علاقات التأثير والتأثر بينها وبين مختلف القبائل المجاورة لها في الجنوب الشرقي المغربي.و يكتسي الموضوع أهميته كذلك من خلال مدى مساهمته في إماطة اللثام عن جزء من تاريخ المغرب العميق، وهذا التاريخ يحتاج إلى مزيد من البحث والتقصي نظرًا لجملة القضايا التي مازال يضمها بين ثناياه، من أجل الكشف عن تاريخ هذه المنطقة في جزئياتها إبان فترة الحماية الفرنسية خصوصًا، واستجلاء التاريخ المحلي، المهمش، المبعد والمنسي، من خلال دراسة مستفيضة للحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعسكرية .

ويندرج هذا البحث في إطار التاريخ المونوغرافي الذي يعتبر من أهم التجديدات التي وضَعت اللبنات الأساس في سبيل إعادة كتابة تاريخ المغرب، على أسس علمية رصينة وبنوع من التدقيق المعرفي والبناء المنهجي، الذي يجعل منه قاطرة تتصدر عملية تحديث الذاكرة الجماعية من طرف الباحثين والمهتمين، بعيدا عن المنزلقات التي حاولت الكتابات الاستعمارية وضعه فيها، ومن هذا المنطلق جاء موضوع هذا البحث من أجل المساهمة في البحث المونوغرافي المغربي من جهة، ومحاولة الكشف عن طبيعة التحولات الاجتماعية والاقتصادية التي عرفتها المنطقة خلال هذه المرحلة المهمة من تاريخ المغرب من جهة أخرى.

وبالتالي فإن هذا العمل ينسجم والاتجاه الذي سارت عليه كبرى الأدبيات التاريخية المغربية عقب نهاية الاستعمار، وعلى رأسها **"إينولتان"** لأحمد التوفيق ، و**"إيناون"** لعبد الرحمان المودن.... والتي شكلت منعطفا هاما في مسار البحث التاريخي بالمغرب، من خلال محاولتها رسم الخطوط العريضة لتاريخ وطني شامل، سيمته التركيز على الجوانب المغيبة في تاريخ البلاد، والتي تندرج في اطار ما يوصف بالتاريخ الاجتماعي أو "التاريخ من الأسفل" و "تاريخ الجذور"، على اعتبار أن التاريخ الحقيقي يوجد على مستوى القاعدة، وأن دراسة تاريخ المجتمعات من خلال مشاغلها اليومية أخصب وأفيد من دراسة التاريخ السياسي وحده.

دوافع اختيار الموضوع

كان اختيارنا لهذا الموضوع مرتبط بعدة دوافع يمكننا تصنيفها إلى دوافع ذاتية وموضوعية، فبالنسبة للأولى فهي مرتبطة في الغالب بشغف باحث مبتدئ متحمس لكشف تاريخ له ارتباط بالوشائج والصلات الحميمية التي ولدها احتكاكي اليومي بواقع هذه المنطقة منذ الصبا، لهذا كان التحدي المطروح هو البحث في ثنايا هذا الموضوع، رغبة في سبر أغوار تاريخها، قصد وضعه رهن إشارة المهتمين، دافعا رئيسا للبحث، رغم أن منطقة أيت حديدو تظل في حاجة إلى مجهودات جماعية من أبنائها الباحثين والدارسين.

أما بالنسبة للدوافع الموضوعية فيمكن جردها على الشكل التالي:

- كون المنطقة قيد الدراسة مازالت بكرا في مجال البحث التاريخي بصفة عامة، أو الدراسات التي تناولت منطقة أيت حديدو موضوع هذه الدراسة.
- غياب دراسة علمية عن تاريخ قبيلة أيت حديدو في فترة الحماية الفرنسية، واقتصار الأمر على بعض الإشارات المتناثرة في ثنايا بعض الدراسات والأبحاث والمقالات، التي ركزت على الجانب الحدثي المرتبط بالتدخل الاستعماري وردود الفعل حوله.
- كون عدد من القضايا المعاشة في الفترة الراهنة لها جذور ضاربة في الماضي القريب، ولا مناص لمن يحاول أن يكون على بينة منها ومستشف لمضامينها وخلفياتها، أن يرجع إلى بداياتها من قبيل معرفة بعض الأحداث والوقائع. ويعتبر هذا الموضوع إذن، محاولة لإبراز وكشف النقاب عن المنسي والمهمش في هذه المنطقة تحليلاً وتفكيكًا وتفسيرًا.

الصعوبات

واجهت الباحث العديد من الصعوبات أثناء العمل منها:

غياب المعطيات المحلية والوثائق الخاصة بالمنطقة التي تعكس وجهة النظر المحلية في مجموعة من القضايا، خاصة وأن مجال الدراسة يندرج ضمن المجالات الهامشية التي لم تحظ باهتمام كبير ولا بدراسات سابقة، وبهذا كان عملنا توثيقيا من جهة وتحليليا من جهة أخرى.

١-الإشكالية وفرضيات الأطروحة

جاءت إشكالية البحث مرتكزة حول محاولة رصد واستيعاب طبيعة التحولات والتغيرات التي نتجت عن التدخل الفرنسي بمنطقة أيت حديدو، مع محاولة الوقوف عند المعالم الكبرى للاستراتيجية الفرنسية الرامية إلى السيطرة على المنطقة بمختلف أساليبها وأهدافها في إدارة وتدبير شؤون الأهالي بها، واستخلاص مختلف المؤشرات الدالة على التحولات التي مست المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بالمنطقة خلال فترة الحماية. من هذا المنطلق يبدو أن معالجة هذه الإشكالية يجعلنا نطرح مجموعة من التساؤلات على الشكل التالي:

- إلى أي حد استطاعت القوات الفرنسية استيعاب الخصوصية الطبيعية والبشرية لمنطقة أيت حديدو في إطار السيطرة عليها؟
- كيف تفاعلت منطقة أيت حديدو مع الوافد الجديد؟ وما حدود هذا التفاعل؟
- كيف يمكن تحديد ركائز وأساليب وخطط التوغل العسكري الفرنسي بالمنطقة؟
- كيف يمكن تقييم حصيلة الاستراتيجية الفرنسية في التدبير الاجتماعي والاقتصادي والسياسي للمنطقة؟
- أين تتجلى الآثار العامة للتدخل الفرنسي بالمنطقة؟ وماهي تجلياته على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي والسياسي؟
- كيف يمكن استخلاص المؤشرات الدالة على التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي شهدتها المنطقة على عهد الحماية الفرنسية؟

٢-منهج الأطروحة

تتوقف طبيعة المنهج المعتمد في دراسة التاريخ على طبيعة الموضوع المقترح للدراسة، ومادامت فرضت هذه الإشكالية المتمحورة حول رصد واستيعاب طبيعة التحولات والتغيرات التي نتجت عن التدخل الفرنسي بمنطقة أيت حديدو، فتعدد المناهج وتكاملها كان سبيلنا الوحيد، حيث استعنا بالمنهج المادي الذي يجد مبرراته في طبيعة عناصر الموضوع الذي يتناول في أحد جوانبه النشاط الإنساني في أبعاده المختلفة.

اعتمدنا أيضا في هذا البحث على منهج تاريخي يراعي التسلسل الزمني وينفتح على آليات منهجية أخرى خاصة المنهج الاجتماعي، وذلك لدواعي تتعلق بموضوع البحث نفسه، إذ تتداخل فيه الأدوات المنهجية لتفسير وتفكيك وتوليف المعطيات والأحداث، وذلك بغاية تتجاوز حدود التوصيف نحو اعتماد مقاربة إشكالية، تعتمد على طرح الأسئلة ومحاولة الوقوف عندها ومعالجتها، وفق ما تسمح به أدوات الاشتغال المنهجي وطبيعة المادة البيبليوغرافية المعتمدة، وأخيرا يبدو أن عملية وخيار التركيب أمرا لابد منه في فهم ودراسة العلاقة بين مختلف العناصر الخاصة بحالة أو قضية محددة، بغية ربط الكل بالجزء.

٣-مصادر الأطروحة

سخرنا في سبيل إنجاز هذا الأطروحة مادة مصدرية ومرجعية متنوعة قوامها المصادر والمراجع والدراسات الأكاديمية والوثائق والأرشيفات الوطنية والأجنبية، وعلى رأسها الوثائق والتقارير العسكرية الفرنسية بالأرشيف الدبلوماسي بنانت وقصر فانسين بباريس، التي تضم وثائق عديدة خاصة بالقبيلة خلال مرحلة الحماية الفرنسية، وقد شكلت عصب متن أطروحتنا ساعدتنا في التعرف على الوضع العسكري والسياسي بالمغرب عموما، وبمنطقة أيت حديدو والأطلس الكبير الشرقي خصوصًا، كما أفادتنا في التأريخ للظروف والملابسات المحيطة بغزو القوات الفرنسية لمنطقة أيت حديدو.

٤-محتويات الأطروحة

وبناءً على هذا الأساس جاء تصميم الدراسة وفق التصور التالي، عرضنا في المقدمة علاقتنا بالموضوع تعريفًا، واختيارًا، وتحديد لإشكاليته ومنهجه، وخصصت الباب الأول الموسوم بـ **"المجال والإنسان بمنطقة أيت حديدو"**، والذي توزعت عناوينه على ثلاثة فصول، انصب الاهتمام في الفصل الأول منها على تحديد الإطار الجغرافي لمنطقة أيت حديدو، وتعرض الفصل الثاني من هذا الباب للإطار البشري لمنطقة أيت حديدو، وتطرقنا فيه لتسمية أيت حديدو وأصلهم وانتظام المجموعات البشرية. واستهدف الفصل الثالث الوقوف على الحياة الاجتماعية والاقتصادية لمنطقة أيت حديدو.

في حين ضم الباب الثاني **"الاحتلال الفرنسي لمنطقة أيت حديدو ١٩٢٩-١٩٣٦"**، ثلاثة فصول، عالجنا في الفصل الأول الاستراتيجية العسكرية للتوغل في المنطقة. أما الفصل الثاني فأفردناه للحديث عن العمليات العسكرية الفرنسية بمنطقة أيت حديدو،

وأهم المعارك وأشكال المقاومة التي لاقتها. أما الفصل الثالث فقد قمنا فيه بتقييم أعمال المقاومة بمنطقة أيت حديدو وامتداداتها.

أما الباب الثالث الذي وسمناه بـ**"آثار الاحتلال الفرنسي بمنطقة أيت حديدو ١٩٣٦- ١٩٥٦"** فضم ثلاثة فصول أساسية، ركزنا في الفصل الأول على الآثار السياسية والإدارية للاحتلال الفرنسي لمنطقة أيت حديدو، وخصصنا الفصل الثاني لدراسة الآثار الاجتماعية والاقتصادية للاحتلال الفرنسي لمنطقة أيت حديدو، أما الفصل الثالث فركزنا فيه على ظروف الحرب العالمية الثانية وأثارها على منطقة أيت حديدو.

٥- الاستنتاجات

تشكل هذه الدراسة محاولة تعريفية بمنطقة أيت حديدو، حاولنا من خلالها التعريف بهذه القبيلة التي لم تحظ بعد بدراسة جامعية شأنها شأن العديد من القبائل المغربية الأخرى، وقد جاء تعريفها انطلاقا من وضعها في الإطار الجغرافي العام للمغرب، والوقوف عند بعض الجوانب من تاريخها الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والعسكري، وعلاقاتها بالسلطات الاستعمارية الفرنسية خلال فترة الحماية.

وبعد تحليل المعطيات التي أفرزتها الجوانب المدروسة في موضوع **"قبيلة أيت حديدو في فترة الحماية الفرنسية 1929-1956م"**. والتي تم عرضها في أبواب وفصول هذا البحث، خرجنا بالعديد من الاستنتاجات.

- اتضح من موضوع البحث أن المعطيات الطبيعية والبشرية والاجتماعية والاقتصادية لمنطقة أيت حديدو، هي مرتكزات ودعامات أساسية للعنصر البشري بالمنطقة في علاقتها بالسلطات الفرنسية خلال مرحلة الغزو، إذ ساهمت هذه المعطيات بشكل كبير في تحديد المعالم الكبرى التي ميزت العلاقة بمؤسسة الحماية الفرنسية، ذلك أن هذه العناصر المذكورة للمنطقة فرضت على المحتل الفرنسي بذل مجهودات مضاعفة وتسخير مختلف مؤهلاته ومكوناته، واستخدام أحدث تقنياته وأساليبه وخططه لإخضاع المنطقة.
- بعد التعرف على مختلف أشكال التنظيمات والمكونات الاجتماعية التي كانت تؤطر الحياة الاجتماعية بالمنطقة، اتضح لنا بشكل جلي أن منطقة أيت حديدو لم تكن تعيش في حالة من الفوضى؛ بل كانت تعرف نسقاً اجتماعيًا منظماً من خلال مؤسسات محلية تسهر على تنظيم الحياة الاجتماعية وشؤونها، وفق أعراف وقوانين محلية.

وفي مقابل ذلك فرضت قساوة الظروف الطبيعية على عناصرها البشرية، خلق وابتكار أشكال متعددة ومتنوعة للتعاون والتآزر والتكافل من أجل التكيف مع الظروف الطبيعية.

- من خلال تحليلنا للبعد التنظيمي لمنطقة أيت حديدو بمؤسساته، يمكن أن نستشف بأن المجتمع الحديدوي عرف نظامًا سياسيًا واجتماعيًا اتسم بالاستقرار، حيث كانت هذه المؤسسات المختلفة تعززه وتدعمه، إلا أنه مع دخول المستعمر الفرنسي شهد تحولا تحكمت سلطات الحماية الفرنسية في تسيير.
- اعتمدنا في دراستنا للإنسان الحديدوي على المحددات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، من خلال الوقوف عند ملامح المجتمع الحديدوي باستحضار حكايات شعبية وأمثال وألعاب وطقوس ومعتقدات، والزوايا والأضرحة...، والتي تسمح بضبط المجتمع الحديدوي في شموليته، إذ تبين أن هذه المظاهر والقيم الاجتماعية بمنطقة أيت حديدو، تعد وسيلة للتعبير، وتشخص طموحات ومعاناة وإيحاءات الفئة الاجتماعية الأكثر تهميشا. كما اتسم الجانب الثقافي عند أيت حديدو بالتنوع، إذ يحمل في طياته الكثير من الصور والدلالات، التي يمكن من خلالها الكشف عن الوجه الحقيقي لتاريخ أيت حديدو.
- اتضح أن علاقة سلطات الحماية الفرنسية بالسكان المحليين، خضعت لرؤية عسكرية قوامها استخدام القوة الذي اعتمدت عليه المؤسسة العسكرية الفرنسية لإخضاع قبيلة أيت حديدو، والتي نتج عنها ردود لفعل تمثلت في المقاومة المسلحة كأسلوب وخيار للمواجهة بين الطرفين. وتبين أن الاستراتيجية التي اعتمدت عليها المؤسسة العسكرية الفرنسية لإخضاع المنطقة، ارتكزت على خطط وأساليب متنوعة ومكملة لبعضها البعض؛ من خلال الموازنة بين العمل السياسي والحرب الاقتصادية والتحرك العسكري على مستوى الميدان. ويمكن تقييم حجم ونوعية القدرة العسكرية التي توفرت عليها كل من القوات الفرنسية والمقاومة المحلية، انطلاقا من أطوار ومجريات المعارك التي نشبت بين الطرفين كنتيجة للغزو والتصدي.
- راهنت المؤسسة العسكرية الفرنسية في ظل استراتيجية متعددة الزوايا، على تشتيت حركة المقاومة بالمنطقة، وتقييد مبادراتها والحد من

انفتاحها على محيطها. ويمكن تفسير التفوق الذي تحقق للقوات الفرنسية على حساب المقاومة المحلية، باختلال التوازن بين القدرة العسكرية الفرنسية التي تميزت بتنظيماتها وتنسيقها المحكم، وحجم القدرة الدفاعية لعناصر المقاومة التي تجلت مكامن ضعفها في غياب التنسيق، والتنظيم، وضعف الإمكانيات، ومحدوديتها.

- سعت سلطات الحماية الفرنسية بعد تحكمها في منطقة أيت حديدو، إلى توظيف مفهوم السياسة القايدية والمتمثل في النخبة المحلية من القواد والشيوخ والمقدمين والأعيان والوجهاء، مستفيدة من عناصر القوة والتأثير التي يمتلكونها، وكذا عوامل الدعم والمساندة التي وفرتها السلطات الاستعمارية لهؤلاء من جهة أخرى، قصد إحكام قبضتها على المجال، من خلال الإحاطة بالجوانب الثلاث للسياسة القيادية أهمها: أولاً التعرف على شخصية بعض قياد أيت حديدو. وثانيًا الكشف عن صورة القائد لدى مصلحة الشؤون الأهلية، وثالثا رصد واقع التدبير القايدي في المنطقة.
- توج استكمال السيطرة الفرنسية على مجال أيت حديدو بتغطيته بأجهزة المراقبة والإدارة التي عهد لها أمر ترسيخ الوجود الاحتلالي وتهيئ ظروف الاستقرار والشروع في استغلال الموارد الطبيعية والبشرية، التي كان يشرف ضباط الشؤون الأهلية على مراحلها، دوائر ومكاتب وملحقات المنطقة وفق خطة تنفيذ الأوامر الصادرة عن القيادة الجهوية المسؤولة. وشرعت في تجهيز المنطقة، بإرساء وتشييد مجموعة من البنيات التحتية وربطها بشبكة الطرق وبناء القناطر بهدف التحكم في ثرواتها وخيراتها، والتي ساعدت على التنظيم الترابي لمنطقة أيت حديدو، ومع ذلك فإن الإنجازات الفرنسية ظلت محدودة.
- تحكمت عوامل في السياسة التعليمية الفرنسية بمنطقة أيت حديدو، ومن بينها كون المجال المدروس يوجد في موقع هامشي وليس له أي تأثير على المناطق المغربية كما كان الشأن في مناطق أخرى، ومما يوضح بالملموس أن إدارة الحماية لم يكن همها هو تعلم وتمدرس أبناء هذه المنطقة، وإنما كان هدفها هو خلق فئة هجينة لحماية مشاريعها الاستعمارية، أما السياسة الصحية الفرنسية بمجال أيت حديدو، فقد كان الهدف منها هو إشاعة الطب الكولونيالي، والسعي لتشجيع السكان على ولوج المصالح الصحية المستحدثة، على قلتها وتنظيم حملات التلقيح لاستئصال الأمراض الفتاكة والمعدية، والذي خفف من الوضع الصحي الموبوء للمنطقة. بيد أن هذه المجهودات لم ترق لتطلعات السكان، ولذلك لم يتوقف الإنسان الحديدوي على استخدام التداوي الشعبي الممزوج بالفكر الخرافي، حيث ظل الإصرار على العلاجات التقليدية قائما، مثلما كان البحث عن خبراء التداوي التقليدي والتنقل دون ملل في المجالات القبلية المجاورة نشيطا لتحقيق النزوات النفسية.
- شهد المجتمع الحديدوي تحولات في فترة الحماية الفرنسية، فقد عرف موجات من الهجرة نحو المراكز الحضرية الناشئة خلال الفترة بفعل مجموعة العوامل الطبيعية، والسياسية، والاجتماعية، والاقتصادية. وانفتح السكان على المواد والمنتجات الفرنسية، حيث تدرج السكان على استبدال الأدوات المحلية، وشاع استخدام الأدوات الصناعية المستوردة في مختلف المجالات المرتبطة بالحياة اليومية للأهالي، وازدادت الرغبة في استهلاك هذه المنتجات من اللحوم والزيوت والشاي والقهوة وارتداء الأثواب، بالإضافة إلى انتشار تعاطي التدخين وسط فئات عريضة من المجتمع الحديدوي، وخاصةً الشباب منه.
- قامت إدارة الحماية الفرنسية بالتدخل في تدبير النشاط الرعوي والزراعي، من خلال تنظيم عملية الانتجاع والتحكم في نشاط الترحال في إطار إثبات وجودها بالمنطقة، وتوظيف المراعي الحديدوية لخدمة معمريها. وقامت سلطات الحماية الفرنسية بإدخال منتجات بتجريب منتجات جديدة على الثقافة الزراعية في المنطقة كالبطاطس والتفاح وتشجيع الأهالي على الانخراط في هذه الأوراش الفلاحية، وتوزيع آلاف الشتائل من الأشجار على الفلاحين. إلى جانب عملية تنظيم مياه السقي وتقنيات الري، حيث كان قبل عهد الحماية يقوم على تقنية إعداد القنوات والسواقي المستعملة في الفلاحة التقليدية لتحويل منافذ الأنهار الموجودة في المنطقة بواسطة "أكوك"، وكان يتم تقسيم المياه على الفلاحين بنوع من المناصفة حسب الأفخاذ، ومع دخول المستعمر الفرنسي أصبح تقسيم المياه وفق مجموعة من المساطر والقواعد، حيث خضعت مياه منطقة أيت حديدو لعمليات التحكم والمراقبة الدقيقة من طرف سلطات الحماية

الفرنسية تحت ذرائع ومبررات منها الاهتمام بأوضاع الفلاحين وتوفير الوقاية لهم من الأمراض والأوبئة، والتوزيع العادل للثروات المائية لتجنب الصراعات بين الأهالي، وما ذلك سوى خطة محكمة لخدمة أجندة المعمرين.

- استغلت سلطات الحماية الفرنسية مجال الدراسة بفرض ضرائب على الأهالي، ومثلت ضريبة الترتيب أهم ضريبة، تضاعفت قيمتها خلال سنوات الحماية، وتم فرضها على مختلف الأنشطة الفلاحية من مزروعات وأشجار ومواشي، وأرغم السكان على أدائها حتى في سنوات الجفاف، بل أصبحت في بعض الفترات تفرض على الأنفس، وبالتالي تم إثقال كاهل السكان المحليين. فإذا كان ينظر إلى شركات الاحتياط الأهلية على أنها جاءت لخدمة مصالح الفلاحين بمنطقة أيت حديدو، فالعكس هو الصحيح الصائب تماماً، فرفعها من قيمة القروض التي كانت تمنح لهذه الفئة، كانت أهدافها المحورية تروم إلى تأزيم وضعيتهم بالأساس، وتحويلهم إلى أتباع متحكم فيهم. هذا فضلا عن السياسة العقارية التي كان الهدف منها الاستحواذ على الأرض التي تمثل رأسمال المجتمع الحديدوي، لهذا أدركت الإدارة الفرنسية بالمنطقة عمق الترابط بين الإنسان الحديدوي وأرضه، فحاولت العمل على خلخلة الموازين القائمة بينهما.
- كان من تداعيات الحرب العالمية الثانية على منطقة أيت حديدو، أن نهجت سلطات الحماية الفرنسية سياسة تجنيد الأهالي، وقادت حملات لجمع التبرعات لصالح المجهود الحربي، وصادرت المنتوج الفلاحي المحلي، الشيء الذي ساهم بشكل كبير في ظهور مجاعة مرعبة عرفت في الأوساط المحلية باسم "عام البون".
- انخرط أيت حديدو في مشروع النضال السياسي من أجل الحرية واستعادة الاستقلال، إذ برزت منهم شخصيات قيادية كانت هي صلة الوصل بينها وباقي الجهات المغربية، بفعل انخراطهم في خلايا الأحزاب السياسية المعروفة حينذاك، كما شاركوا بقوة في توعية الناس وتوجيههم في إطار منظمات فدائية كلفت الفرنسيين الكثير على المستوى السياسي والعسكري. وما يبرز أهمية هذه المنطقة كذلك هو تحولها لمركز تجمع قياديي جيش التحرير من مختلف المناطق بهدف عقد الاجتماعات واللقاءات لمناقشات أوضاع البلاد، واتخاذ القرارات الملائمة لمسايرة آخر المستجدات. كما أن وجود مراكز الاعتقال، كمركز أغبالو نكردوس، ومركز وإملشيل، التي سجنت السلطات الفرنسية فيها عددا من الوطنيين، مما منح منطقة أيت حديدو الشهرة والتأثير على العمل السياسي. وشكل أيت حديدو ورقة قوة بالنسبة لجيش التحرير نظرا لموقعهم الجغرافي القريب من الأطلس المتوسط والمنفتح على تافيلالت ونواحيها، وعليه نقول إن هذه البلاد مثلت في حقيقة الأمر محورا ومنطلقا لجيش التحرير والحركة الوطنية، إذ يمكن اعتبارها قاعدة خلفية لهيكلة وتنظيم الصفوف بالنسبة للوطنيين.

موضوعات بحوث أخرى

وهناك مجموعة من القضايا التاريخية الخارجة عن تصميم الدراسة لم نتطرق إليها، وتبقى معلقة وتطرح امتدادات لعملنا في المستقبل. ويمكن أن تشكل موضوعات بحوث أخرى تسعى لمقاربات الإشكاليات التالية:

- منطقة أيت حديدو مجال لنفي رموز الحركة الوطنية المغربية.
- منطقة أيت حديدو وعلاقتها بأحداث تافيلالت 1957م وامتداداتها.
- منطقة أيت حديدو من خلال أرشيف الصور والأفلام والفيديوهات السينمائية الكولونيالية.

٦- الخلاصات والتوصيات

قاد البحث في موضوع " **قبيلة أيت حديدو في فترة الحماية الفرنسية١٩٢٩-١٩٥٦م**"، إلى الخروج بمجموعة من الخلاصات والتوصيات الآتية:

٦/١- الخلاصات النظرية

- ساهمت القوانين والتدابير التي اتخذتها السلطات الاستعمارية الفرنسية في تراجع التنظيمات القبلية القديمة (اجماعة- أمغار- المحاكم العرفية) وهياكل التسيير لفائدة مؤسسات جديدة ذات طابع رسمي أحدثها المستعمر الفرنسي بالمجال المدروس.
- عدم سعي الحماية الفرنسية إلى تطوير بنيات التسيير المحلي، من خلال توظيفها لرؤساء التنظيمات الاجتماعية الكلاسيكية تحت سلطتها المباشرة لتدبير شؤون المنطقة، بغية التحكم في

الإدارة المحلية، لأنها كانت قناة الاتصال الأساسية بالأهالي.

- من المعلوم أن حظ منطقة أيت حديدو كان قليلا من حيث الاستفادة من المشاريع الاستعمارية كالبنية التحتية، والتأهيل البشري، والمنشآت الاقتصادية، نظرا لطول الفترة الزمنية التي استغرقها احتلال المنطقة، إلا أن ذلك لا يلغي حقيقة الدور الذي قامت الإدارة الفرنسية به في إحداث وإرساء بعض الخدمات والبنيات التحتية، بتطوير القديمة منها وإحداث الجديدة؛ في المجال الزراعي والرعوي، وبناء مكاتب لتمويل القطاع الفلاحي وتطوير بنيات الري.

٢/٦- الخلاصات المنهجية

- يُعَدّ أرشيف فترة الحماية بوابة أساسية لقراءة خصائص هذه الفترة التاريخية؛ لتنوع مظان الوثائق المحفوظة بدور الأرشيف، التي تمكننا من استخلاص تفاصيل معطيات تاريخية مهمة ساهمت في استجلاء وتقصي أهم التحولات التي لحقت الحياة الاجتماعية والاقتصادية خلال فترة الحماية، حيث يسرت هذه الوثائق سبر أغوار التاريخ ودراسة قضايا مختلفة ذات علاقة بالتاريخ الاجتماعي لمنطقة أيت حديدو، والوضعية العقارية وتدبير النشاط الرعوي والزراعي والضريبي، وكذا التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، والجانب التعليمي والصحي.
- من الواضح والمؤكد أن دراسة قضايا فترة الحماية بالاعتماد على أرشيفها الخاص، يجعل الباحث أمام إشكال منهجي يتمثل بالأساس في النظر إلى الأحداث التاريخية من زاوية ضيقة ومحدودة المعالم، إلا أن الحاجة الماسة إلى بناء الحدث التاريخي المتمثل في نشوء وتطور الإدارة المغربية والإحاطة بكل جوانبها، وملامسة مختلف زواياها، يعد حاجة ماسة وآنية لضرورتها الاجتماعية في نفس الوقت، بفعل ارتباطها بالتحولات التي عرفها عهد الحماية. وتطرح للنقاش مسألة التدبير المحلي لمغرب الاستقلال. ولهذا فليس هناك تعارض بين الانكباب على هذا الرصيد الوثائقي، وبين العمل على تطوير الكتابة التاريخية التي تخضع هي الأخرى لقوانين التاريخ التي تدفع بقطار التطور والتجديد نحو الأفضل، ويتصدر الاشتغال على مناهج البحث، خاصة أسلوب استثمار الشواهد التاريخية ضمن قائمة الاهتمام الذي يرقى بنا من القراءة البانورامية إلى الأبعاد والدلالات العميقة.
- تكمن أهمية دراسة الواقع التاريخي خلال الحماية من خلال مقاربة تقاطع العلوم عبر دمجها، لتنصب على موضوع بعينه، وكمثال على ذلك موضوع التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بمنطقة أيت حديدو، يمكن أن يلتقي فيه الباحث في التاريخ مع الباحث في علوم الأنثروبولوجيا والمختص في القانون والاقتصاد، والباحث في الجغرافيا لإعداد دراسة رصينة محكمة ستكشف عن الآثار العامة لنظام الحماية الفرنسية من خلال ما عرفته المنطقة من تحولات اجتماعية واقتصادية وسياسية على عهدها، قصد صنع مسار ومستقبل منطقة أيت حديدو.
- مكنت هذه الدراسة المنوغرافية من التأكيد على أن الاختيار المنوغرافي يظل سبيلاً قائمًا لمعرفة المجتمع المغربي في محليته وجهويته وبالتالي في تتبع مظاهر الاستمرارية والتحول التي عرفها خلال الفترة المعاصرة، الشيء الذي يمكن أن يساهم، إلى جانب دراسات منوغرافية أخرى، من الانتقال من الجزئي إلى الكلي أو من المحلي إلى الشمولي وفق رؤيا منهجية تخدم إعادة كتابة تاريخ المغرب بشكل تركيبي.

Articles

ISSN: 2090 – 0449 Online
ARCIF Arab Citation and Impact Factor, [Q3].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.43].

The role of diseases and epidemics in political, economic, and social transformations in 19th century Morocco
A Socio-historical approach



Dr. Jamal Dine Essarraje
Professor of higher education
Mohammed first University
Oujda - Kingdom of Morocco



Dr. Mounir Kalkha
Regional Academy of Education and Training for the eastern region
Nador - Kingdom of Morocco

ABSTRACT

This study focuses on a theme that belongs to history but relies considerably on the tools of sociology in general and the sociology of demography in particular. Indeed, diseases and epidemics in Morocco in the 19th century significantly affected the social aspects and, as a result, caused considerable demographic haemorrhages and tribal migrations. It also placed the power in place in the face of challenges that threatened its symbolic, religious and political status, and as a result, the economic field underwent several transformations. In other words, Morocco found itself faced with a natural force and a turbulent and tense internal situation, so the sultans of Morocco were forced to intervene to restore stability in the light of a fragile social situation and the emergence of opposition movements stemming from tribes and brotherhoods (Zawaya), in which loyalties change according to circumstances and contexts. The study of diseases and epidemics in Morocco in the 19th century will help us to understand the state of social, economic, and political formation and to follow and understand its transformations. Therefore, the object of our work calls for a socio-historical approach making it possible to follow the transformations, understand their nature, and trace trajectories. It will also help to understand what Morocco experienced at the beginning of the 20th century regarding disintegration and imperial penetration, which paved the way for the imposition of protection and its inclusion in later colonized countries.

Keywords:

Morocco. Plague; transitions; sociology; history; epidemic; Mawla Sulaiman and Structure.

Article info:

Received: 07 April 2023
Accepted: 02 May 2023
DOI: 10.21608/KAN.2023.333365

Citation:

Jamal Dine Essarraje, Mounir Kalkha, "The role of diseases and epidemics in political, economic, and social transformations in 19th century Morocco: A Socio-historical approach".- Historical kan Periodical. - Vol. (16) Issue (60); June 2023. Pp. 293 – 298.

Twitter: http://twitter.com/kanhistorique
Facebook Page: https://www.facebook.com/historicalkan
Facebook Group: https://www.facebook.com/groups/kanhistorique

Corresponding author: mounir.kalkha gmail.com

Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com
Egyptian Knowledge Bank: https://kan.journals.ekb.eg

“Major deadly epidemics have disappeared. Instead, they have all been replaced by one: the proliferation of human beings”

Jean Baudrillard

Introduction

The study of transformations has often been considered one of the themes of sociology. However, suppose the sociologist follows social and societal transformations and tries to give explanations based on sociological theories and rules. In that case, the historian and researcher in the field of history trace these historical transformations and even makes sure to link them to economic and political transformations by analyzing them based on written and oral documents to achieve the composition of the image of society for a certain period which reflects the actual situation at that time. Furthermore, sociology is interested in certain social phenomena, whether at the macro or micro-social level, while the field of history apprehends, to a certain extent, these phenomena. As a result, this overview makes it possible to describe the state of society at a specific time and, therefore, to give explanations for this situation concerning its field of investigation, on the one hand, and to attempt to reveal all the social, political, and economic aspects on the other hand. In other words, the historian tries to restore the bar of life of society and retrace the stages of its transformations of the past to understand and adapt to the present. Among what led to these transformations in the history of Morocco; Epidemics and diseases, such as the plague that spread to Morocco during several periods of the 19th century, notably during the reign of Mawla Sulaiman, and often this coincided directly with the years of drought and famine.

Based on the above, we wonder about the role of these pandemics in determining the politics of the Makhzen during the 19th century. To this central question are added the following two partial questions:

1. How does it affect Moroccan society in demographic and social terms?
2. How has this affected Al-Aqsa Morocco economically?

In order to answer the questions raised above, we propose to approach the subject through a socio-historical approach, and our choice is dictated by the nature of the subject, which aims to study the history of a domain. Specific in a given context. In doing so, it is necessary to take into consideration the fact of diagnosing the state, nature, and structure of the society in question and, consequently, analyzing the social phenomena which prevailed there, such as the recourse to occultism in times of crisis, the Mahdist tendency, and the tribal systems.

In general, the subject of this article revolves around the relationship between diseases and epidemics and the course of the history of Morocco during the 19th century on the political, economic, and social levels. Ad hoc, we will approach this problem by dividing it into three main axes: the first axis is considered as an introduction to the understanding of the relationship of diseases and epidemics relating to the history of Morocco in the 19th century, the second axis follows the most important political events and the transformations resulting from the pandemics, in particular the plague during the period of Mawla Sulaiman, while the third axis reveals the economic and political transformations.

1. Diseases and epidemics in 19th century Morocco.

It is easier to understand the evolution experienced by Morocco before the year 1912 by anchoring it to epidemics and diseases, the impact of which went beyond the field of demography to include aspects related to politics, economy and social transformations. Morocco lived until the end of the 19th century, depending on climatic fluctuations, the fragility of structures and the predominance of agriculture over the economy. If, for example, the reform attempts undertaken by Muhammad bin Abd al-Rahman failed for reasons, some of which were related to the opposition he encountered; The fatal blow was caused by the severe crisis that afflicted Morocco between the years 1867 and 1869 and this crisis was represented by famine, cholera and the onslaught of locusts.[1] Moreover, and contrary to what some studies indicate that have looked at the issue of managing the spread of diseases and epidemics in Morocco, it has often constituted a point of consensus between the ruler and the ruled. Furthermore, among what has been put forward in these studies is the idea that the pandemic has put both the ruling institution and society on board a "one boat"; periods of prosperity have followed the overcoming of internal social crises related to the spread of famine and the plague epidemic in particular.[2] This approach seems to us to be a step in the right direction because historical events and facts have shown that the Moroccans' management of pandemics was a

measure of the strength of the Makhzen in ensuring security and the maintenance of peace, but rather a threat to the religious and political existence of the Sultan, such as taking the necessary precautions and imposing preventive measures and sanitary measures. It is not meaningless to say that things require force for people to believe in their effectiveness. "While Western countries believed in the power of law, Moroccans feared the application of this law by the Makhzen."[3] This fear often turned into rebellion during times of state weakness, which brought the Makhzen into conflict with the tribes. As a result, these conflicts, and invasions, as well as diseases and epidemics, have been considered black spots in the history of Moroccans. It is also important to say that its harmful repercussions did not concern only the individual who is the victim. However, the whole of society and experiences have confirmed that the source of anxiety and fear of these phenomena was not death but rather the conflicts caused by the spread of epidemics and pandemics in societies.[4] Among the most tragic diseases and epidemics known in Morocco during the 19th century are the following:

Under the reign of Moulay Sulaiman (1792-1822) and the beginning of the reign of Moulay Abd al-Rahman (1822-1859), Morocco was exposed to three new natural disasters, each of which left its mark on the social Lives of the country., economic and political life, namely:

The plague of 1790 -1800, the Plague of 1818-1820 and the Famine of 1825-1826.

Cholera from 1854 - 1857: It is established exclusively in the north of Morocco, Fez and Salé, and in 1868 cholera spread in Fez;

1878: landed in Fez, Meknes and Safi;

1882: extends to Rabat, Marrakech and Meknes.

Yellow fever in 1865 and 1868.

Smallpox: which spread to Marrakech and El Jadida in 1879.

Diseases, epidemics, and natural disasters in the history of peoples and nations are among the decisive factors in fundamental changes in their course of history. Studying this aspect allows us to understand many mysterious and enigmatic things. It explains to us the causes of most fundamental fluctuations, as they affect all aspects of society, from urbanization to demography, from economics to social aspects, from the way of life and its forms to lifestyles and ways of thinking. Natural disasters such as droughts, famines, epidemics, earthquakes, and other disasters have significantly impacted the demographic map of Morocco, its economic activities and urban development. That said, it is not easy to understand the upheavals and changes within Moroccan society without resorting to social history in its dependence on diseases and epidemics to experience its profound effects on the historical process of Moroccan society.[5] It must be said that these changes profoundly marked the 19th century, or what historians call the most extended century in history. They, indeed, marked a decisive turning point in the history of Morocco and, consequently, paved the way for more profound changes at the beginning of the 20th century on various political, economic and social levels.

2. Political changes.

The plague played an essential role in determining the fate of the Makhzen and its politics during the first decades of the 19th century. On the one hand, the epidemic contributed considerably to supporting the efforts of Mawla Sulaiman to consolidate his authority, by contributing to the weakening of the rebel Abda and Doukkala tribes, and on the other hand, by quarantining a significant number of leaders of disobedience. In this perspective, the plague saved Mawla Sulaiman from fierce adversaries like Mawla "Hicham" and Mawla "Al-Hussein", who died after disputing their brother's rule for six years. The same fate awaited each of Abd al-Rahman bin Nasser al-Abdi and al-Hashemi bin Al-Arousi[6]. It must be said that the demographic collapse and the decline in maritime trade following the departure of many European merchants and the interruption of correspondence due to the epidemic meant that the coastal areas did not persist in their rebellion and their disobedience due to the decline in their income and the lack of human resources in the field relating to the war.

Moreover, the plague also had an indirect role in Mawla Sulaiman's collision with scholars and jurists who stood in the ranks of his opponents, as he lost his supporters among the senior jurists of Fez and Meknes, who were decimated by the plague, and this contributed to the weakening of the machine and its power. The plague outbreak left an atmosphere of discontent and resentment on the part of the general public, as they viewed the matter as divine punishment. They argued that Mawla Sulaiman had authorized grain export to Europeans in 1817, during drought and excessively high living standards, and his determination to dismantle the Moroccan fleet. Following this critical situation, the population considered the Sultan as abandoning jihad and favouring the enemies of Islam. Indeed, the brotherhoods (Zawaya) took advantage of this discontent to join the people in blaming the Sultan

and his policies for divine punishment, so the righteous and influential people had to exalt and pray to God to grant them new authority. Which, consequently, will weaken the reign of the Sultan to the detriment of the brotherhoods, and this question can be considered and apprehended from the angle of the Mahdist tendency frequent in Morocco, primarily "when weakness and asthenia spread within the entity of central authority, conflicts spread, famines, epidemics and disasters occur".[7]

In addition, the plague and the pandemics that accompanied it played a crucial role in accentuating the disintegration of the regime of Mawla Sulaiman on the one hand. On the other hand, it was a warning signal that prompted the Sultan to try to reorganize the army and foreign affairs. Nevertheless, things will get worse after the accumulation of crises, conflicts, defections and foreign interventions. Among what can be deduced on the political level is that a state which suffers from internal conflicts and generally relies on questions of the supernatural more than on rationality;[8] They are subject to disintegration when exposed to disasters that destroy the country and the people. This intellectual structure significantly contributed to the negligence that characterized the position of the Makhzen on the health plan and its inability to create a national committee responsible for the task of protecting the country's health in the face of successive deadly epidemics; in this case, the plague and cholera, which caused numerous human losses and violently shaken the social, economic and political life of the kingdom.[9]

3. Economic and social transformations.

It is essential to point out that the demographic collapse and the drop in maritime trade, following the departure of many European merchants and the interruption of correspondence due to the epidemic, led the coastal regions not to continue their rebellion and their disobedience due to the drop in their income and the lack of human resources relating to the field of war. It must also be said that the positive impact of the plague on the regime of Mawla Sulaiman caused the Makhzen to seize the money of the dispossessed, merchants and wealthy, who were decimated by the plague, and this under Sharia and customs, so that their profits became the property of the Bait Al-Mal (treasury), which allowed the sultan significant wealth, which made him in addition, renounce income from maritime trade and increase the imposition of restrictions on exports. On the other hand, some low-income families have disappeared. A class of merchants has grown rich due to the monopoly of raw materials such as wheat and barley, which has produced a wealthy class which plays an essential role in colonial interference, through commercial relations with foreigners, and its entry, in the 20th century, in a significant way, under consular protection.

Indeed, Morocco has begun to experience an economic transition towards reliance on trade in foreign goods and smuggling at the expense of agricultural activities. Given the deterioration of crafts and internal trade, due to the scarcity of foodstuffs, and the confinement of the grain and bread trade, especially after the deterioration of agriculture in the plains. An evolution in the dietary behaviour of Moroccans accompanied these facts. In this respect, we evoke the words of Ferdinand Braudel: "The plague only spreads because of food shortages".[10]

At the level of socio-spatial transformations, natural disasters throughout the history of Morocco have played an essential role in destabilizing the tribal sphere. This phenomenon applies, in particular, to epidemics, which hit coastal areas harder than desert and mountainous areas, thus creating favourable conditions for the migration of tribes. Many researchers proposed that desert areas were less affected by the epidemic due to drought and heat, which limit the spread of the disease-carrying flea insect, and that the plague does not resist much in front of the high temperature. Because of this, the extreme cold and low humidity of the mountainous regions also hinders the reproduction of the flea. Moreover, the inhabitants of the desert and the mountains were less exposed to infection thanks to their isolation and the distance that separates them. Centres of population congestion. One of the consequences of diseases and epidemics was also the emergence of a constant social movement in search of means of subsistence so that people were no longer able to cope with poverty and pay arrangement tax; some of them sold their land at the lowest price, and others mortgaged it and moved to urban areas, especially the West region as well as the city of Casablanca, where the proletariat was formed at the very beginning of the 20th century.[11] It is not meaningless to say that divorces have also increased. The phenomenon of banditry, accompanied by violence, murders and banditry, has worsened, and the phenomenon of "Zatata" (the smugglers) developed in the countryside and at the gates of cities.[12]Thus, natural disasters and their negative repercussions on

the resources of the Moroccan peasant have been a factor in the destruction of the patriarchal family, the dismantling of social solidarity, the fragmentation of tribal communal assets, the decline of its culture and customs, and the proletarianization of the rural world.[13]

In Morocco, epidemics have been considered a decisive factor in maintaining nomadism as a way of life and in disturbing tribal balances. Given the demographic haemorrhage caused by the epidemics, Leclerc rightly indicated that cholera and yellow fever killed three million Moroccans (cf. Abdulaziz bin Abdullah, p. 214). In this sense, and during the crisis of 1867-1869 and 1878-1880, large sections of its population were emptied, and economic activity contracted due to high mortality. According to some foreign researchers, the death toll reached a quarter of Morocco's population.[14] Despite the difference that exists so far on the number of the population of Morocco during the 19th century, and the number of victims of pandemics and epidemics,[15] it can be agreed that the history of modern Morocco, in general, and of the nineteenth century in particular, must be seen, or even explained, mainly from a focus on its calamities and demographic crises, and from the study of the factors and causes of these crises and their manifestations, in order to know its harmful effects and repercussions, and perhaps the most dangerous of them: frequent wars and political tyranny, and successive years of famines, epidemics and various other natural disasters, then foreign immigration, and these are all manifestations of the demographic crisis in the modern history of Morocco.

Conclusion

In conclusion, the theme of diseases and epidemics in Morocco in the 19th century goes beyond the field of history to extend to sociology, demography, and biology. The investigation of the historian and its use of the human and experimental sciences remains a key to understanding the issues linked to the evolution of behaviour within societies and the evolution of human natures. In short, the citizen of the 19th century in Morocco found himself in a financial and moral crisis, waiting from time to time for the threat of disease, misery and epidemic, not to mention his exhaustion with tribal conflicts and the taxes of the Makhzen, which paved the way for the emergence of Mahdist tendencies steadily and reinforced the disintegration of the state, which paved the way for the imperial ambitions which formed the essential features of the 19th century in the world, and of course, Morocco will not be spared. It is clear and relevant to say that diseases and epidemics have multiple roles in Morocco's political, economic, and social transformations.

Notes:

1 Jean Louis MIEGE, “Morocco and Europe (1830-1894)”. In Les Difficulties (Paris: P.U.F edition, 1962), 144-149.

2 Ahmed Al-Makkawi, “The Problem of Infection and Precaution against Epidemics in Morocco in the Nineteenth Century AD,” Proceedings of the Symposium on Famine and Epidemics in the History of Morocco (2002), 405-425.

3 Saeed Al Bouzidi, “The Historian and Pandemics: Between Lessons and Reconsideration,” Life in the Time of the Coronavirus COVID-19 (2020), 28.

4 Hassan al-Furqan, Epidemiological Literature in the 19th Century in Morocco, A Model of Sayings of the Obedient in Appeal and Plagues by Al-Arabi Al-Mushrifi, investigation and study, (Tangier: Al-Tawhidi Publications, 2014), 35.

5 Idris Abu Idris, “The contribution of growth to the demographic history of Morocco, famines and their impact on demographic growth and the late 16th century AD - and the first half of the 18th century.” Kananish, 1, (1999): 139.

6 Muhammad al-Mansur, Morocco before colonialism, society, state and religion, 1822-1792, translated by Muhammad Hobeida (Casablanca: Arab Cultural Center, 2006), 174.

7 Ibrahim al-Qadri Budchich, Morocco, and Andalusia in the era of the Almoravids, society - mentalities - saints, (Tetuan: Publications of the Moroccan Association for Andalusian Studies No. 7, 2004), 125.

8 It should be noted that at the level of mentalities, the strength, the faith of Moroccans concerning the fatality of successive epidemics and fatal diseases, stems from a religious reference which stipulates that everything is destined. Therefore, they believed in good and evil, and that every pain has a remedy. The religious guardianship of this belief is rooted in the religious practice in which human beings used to find refuge and draw strength from it through isolation, seeking mercy and finally praying to God to banish evil. punishment inflicted on the country and the people.

9 Muhammad al-Amin al-Bazzaz, The International Health Council 1792-1929, (Rabat: Publications of the Faculty of Arts and Humanities, 2000), 13.

10 Abd al-Hadi al-Harawi, The Tribe, Feudalism and the Makhzen, Casablanca: East Africa, 2000, 213.

11 René Gallissot, European employers in Morocco (1931-1942), Rabat: Techniques Nord edition Africans 1924, p. 30.

12 Abd al-Hadi al-Harawi, The tribe, Feudalism, and the Storehouse 217.

13 Abd al-Hadi al-Harawi, op.cit., 220.

14 Jean Louis MIEGE, Morocco and Europe (1830-1894). In *Les Difficulties*, P.U.F edition, Paris 1962, p: 443.

15 We can say that the population of Morocco at the end of the 19th century varied between four million and five hundred thousand, and five million people. See: Mohamed Stito, “The demographic crisis in the history of Morocco”, Kananiesh 1, 1999, p: 128.

دور الأمراض والأوبئة في التحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية في المغرب خلال القرن التاسع عشر

مقاربة سوسيوتاريخية

د. جمال الدين السراج

أستاذ التعليم العالي

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة محمد الأول – المملكة المغربية

د. منير كلخة

أستاذ الثانوي التأهيلي

الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين لجهة الشرق

الناظور -المملكة المغربية

مُلَخّصْ

تهتم هذه الدراسة بموضوع ينتمي إلى حقل التاريخ، لكنه ينفتح على أدوات علم الاجتماع والديموغرافيا، فالأمراض والأوبئة بمغرب القرن التاسع عشر، أثرت على الجوانب الاجتماعية، وتسببت بنزيف ديموغرافي، وهجرات قبلية. كما وضعت السلطة الحاكمة أمام تحديات هددت مكانتها الرمزية والدينية والسياسية، كما عرف المجال الاقتصادي عدة تحولات. فوجد المغرب نفسه أمام قوة طبيعية، ووضعية داخلية مضطربة ومتوترة، فاضطر سلاطين المغرب التدخل لإعادة الاستقرار، في ظل وضعية اجتماعية هشة، وظهور حركات معارضة من قبائل وزوايا، تتغير الولاءات فيها حسب الظروف والسياقات. ودراسة الأمراض والأوبئة بمغرب القرن التاسع عشر، سيساعدنا على فهم وضعية التشكيلة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وتتبع تحولاتها. وبناء عليه فإن الموضوع يستدعي مقاربة سوسيو-تاريخية، تمكن من رصد التحولات وفهم طبيعتها، وتتبع مساراتها. وهي ما ستمكن أيضا من فهم ما سيعرفه المغرب بداية القرن العشرين من تفكك، وتغلغل إمبريالي، مهد لفرض الحماية عليه، وإدخاله ضمن الدول المستعمرة لاحقاً.

كلمات مفتاحية: المغرب؛ الطاعون؛ التحولات؛ القرن التاسع عشر؛ المولى سليمان؛ البنية



Historical Kan Periodical
ISSN: 2090 – 0449 (Online).
Peer-reviewed, open-access journal, indexed and abstracted in several international databases.

https://www.facebook.com/historicalkan